

Pécsi Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
Nyelvtudományi Doktori Iskola
Kommunikáció Doktori Program

Nagy Károly Zsolt

„Hová lett a református öntudat?”

A magyar református felekezeti identitás megújításának néhány diskurzusáról

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

Konzulens:

Borsos Balázs DSc

tudományos tanácsadó

MTA BTK Néprajztudományi Intézete

Pécs 2012

Tartalomjegyzék

Mottó.....	4
Bevezetés.....	5
A disszertáció témája.....	5
A disszertáció célja, hipotézise és felépítése.....	8
A disszertáció témájának lehatárolása.....	10
A kutatás személyes aspektusai.....	11
1. Etnográfia.....	15
1.1. A terep, mint „hely”.....	16
1.2. „Tereptörténet”.....	27
2. Református nyilvánosság.....	40
2.1. „A református nyilvánosság szerkezetváltozásai”.....	42
2.1.1. A presbitérium mint demokratikus intézmény – egy toposz kritikája.....	42
2.1.2. „Önátalakító” református nyilvánosság.....	56
2.1.3. A „keskeny út” nyilvánossága.....	75
2.1.4. Átmenet.....	81
2.2 A református nyilvánosság online színterei.....	84
3. A terep és módszer.....	97
3.1. Diskurzusok.....	97
3.2. Módszerek.....	100
4. A református identitás.....	104
4.1. Általában az identitásról.....	104
4.2. Református felekezeti identitás.....	107
4.2.1. Felekezeti etnikum.....	108
4.2.2. Szakrális közösség.....	115
4.3. Kutatástörténeti áttekintés.....	116
4.3.1. Történettudomány, művelődéstörténet.....	116
4.3.2. Empirikus kutatások.....	117
Kortörténeti háttér.....	118
Kálvin a népi tudatban – 1936.....	123
Kálvin a népi tudatban – 1985.....	128
4.3.3. Reformátusok a számok tükrében.....	133
4.4. Református identitásprogramok.....	137
4.4.1. Egy példa – a predestinációs program.....	139
4.4.2. Református identitásprogramok történeti dimenzióban.....	143
5. A „krigli”.....	146
5.1. Tárgyak és kontextusok.....	150
5.1.1. „Sajáttá tétel”.....	151
5.1.2. „Elidegenítés”.....	157
5.2. A tárgyak értéke.....	164
5.3. Kontextusok.....	168
5.3.1. Tárgyi rendszerek.....	168
5.3.2. Etnotáják.....	175
5.3.3. Narratívák.....	182

5.3.4. Közösség.....	191
5.4. Krigli-interpretáció.....	195
6. A rítus.....	199
6.1. Az ünnep.....	200
6.2. ...mint rítus.....	214
6.3. Struktúra és communitas.....	219
7. Emlékezet és interpretáció rítusai és az identitásprogramok.....	225
8. Összegzés.....	234
Bibliográfia.....	246
Online források.....	271
Mellékletek.....	277

Mottó

*„Őszintén szólva a kommunikáció az egyik
leglényegesebb cselekmény most az egyház-
ban...”*

Tarr Zoltán
zsinati tanácsos

Bevezetés

A disszertáció témája

2009. május 22-én¹ Debrecenben, a református *Nagytemplomban* a Kárpát-medence magyar ajkú református egyházai *Alkotmányozó zsinatra* és *hálaadó ünnepre* gyűltek össze. A *zsinaton*² résztvevő képviselők több éves előkészítési folyamat eredményeképpen elfogadtak egy olyan új egyházalkotmányt, mely egységes szervezeti keretbe fogja azokat a református egyházakat – immáron *egyháztesteket*³ – melyek a trianoni békeszerződés következményeként felbomlott egykori Magyar Református Egyház adott területen szerveződött utódaiként éltek az elmúlt évtizedekben. Az esemény közvetlenül mintegy tizenötezer⁴ embert mozgatót meg, ám az összehangolt médiakampánynak köszönhetően lényegében minden magyar református *egyházközséghez*⁵ eljutott az egyesülés híre. Az „utódállamokban” élő reformátusság mind-

¹ Disszertációmban a vizsgált közösség terminológiájából átvett fogalmakat kurziválva használom.

² A református egyház legfőbb irányító testülete, melynek lelkeszi és nem lelkeszi státusú tagjait *paritásos* elven, vagyis egyenlő arányban az *egyházközségek* választják. Az *Alkotmányozó zsinat* tagjait külön procedúra keretében választották meg az egyesülő egyházak tagságának arányában. Disszertációmban amikor az *Alkotmányozó zsinatról* írok, akkor a nagy, ha általában a *zsinatról*, mint irányító szervről akkor kis kezdőbetűvel írom a szót. A Magyar Református Egyház történetében az első alkotmányozónak nevezett *zsinat* az 1881-es debreceni *zsinat* volt.

³ A Magyar Királyság területén létrejött református egyházak legmagasabb szervezeti formája egészen az 1881-es debreceni *zsinatig* az egyházkerület volt. Az egyházkerületek jelentős önállósága mellett létrehozott egységes egyház kereteit az 1900-as évek elejére sikerült konszenzusos módon kialakítani, s ezeket a kereteket, s azokkal együtt a történelmi egyházkerületeket is a trianoni béke felbontotta. Az uralkodó 1883-ban, az iskolaügyi törvények nélkül hagyta jóvá a zsinat rendelkezéseit, melyek azonban a gyakorlati tapasztalatokat követő 1891-es revízió után léptek csak életbe. Így egységes Református Egyházzal csupán 1881 és 1920 között beszélhetünk. Jóllehet a református felekezet egyértelmű hitvallási tételek mentén jött létre, s ezek a tételek kezdetől fogva – s igen korán már egységes szöveggé formálva – összekötötték a különböző területeken élő reformátusokat, e tételek értelmezésében, a mindennapi élethelyzetekre történő alkalmazásában és az ezek mentén is létrejövő hagyományok tekintetében, illetve szervezeti kultúrájukban az egyes egyházkerületek – sőt azokon belül az egyházmegyék is – olykor jelentős különbségeket mutattak. Ezek a különbségek 1881 – 1920 között sem tűntek el, sőt a megváltozott külső körülmények hatására csak tovább fokozódtak.

⁴ Az adat a rendezvényt biztosító biztonsági szolgálat becslésén alapul, és Csányi János a vele készült interjúban említette. Az egyházi sajtóban több helyen húszeszes tömegről is írtak.

⁵ A *gyülekezet* kifejezést az egyházi közbeszéd gyakorlatilag az *egyházközség* szinonimájaként használja, holott eredetét tekintve semmiképp sem az. Az újonnan elfogadott egyházalkotmány – a korábbiak nyomdokán – a következő meghatározásokat adja: „13.§ Az egyház szolgálata a *gyülekezet*ben valósul meg, ahol annak tagjai Isten Szentlelkének segédleme által meghallgatják és befogadják az evangéliumot, és annak engedelmeskednek. Az *egyházközség* az egyház tagjainak egy meghatározott területen, az istentisztelet, a szeretetszolgálat, misszió és a keresztyén élet hitvallásainak megfelelő folytatására alakult szervezete.” (Of.: 31) [Of = online források. Listájukat lásd a bibliográfia után.] Az *egyházközség* tehát egy jogi kategória, ami az egyház alapegységét, a helyi, önkormányzattal bíró közösséget jelöli. A *gyülekezet* viszont a hívek szakrális – első renden istentiszteleti vagy liturgiai – összegyülekezésére vonatkozik. Erre utal régies neve: *szent gyülekezet*. Ezért – az idézett források szóhasználatát természetesen érintetlenül hagyva – disszertációmban megkülönböztetve használom e két kifejezést, és a *gyülekezet* terminust csak szakrális kontextusban alkalmazom.

egyik *egyházteste* képviseltette magát valamilyen módon, és a *zsinat* alkotmányt elfogadó döntésének kihirdetését követően, a résztvevők több szimbolikus cselekmény részeseiként fejezhették ki, erősíthették meg és ünnepelhették a magyar reformátusok egységét. 2010-ben a *Generális Konvent*⁶ egy új ünnepet illesztett a református kalendáriumba, melynek programját a *Május 22-re*⁷ való emlékezés, az „egységtudat” formálása jelenti, és a *Magyar Református Egység Napja* (továbbiakban REN) nevet viseli. Időpontja minden évben a május 22-hez közelebb eső vasárnap.

Az *ügynök-kérdés*⁸ mellett a Magyarországi Református Egyház (továbbiakban: MoRE) belső nyilvánosságának jelenleg talán legnagyobb jelentőségű diskurzusa ezen esemény, illetve az ebben kicsúcsosodó református egységtörekvés köré szerveződik. Úgy az egyesülés tényét, mint az új ünnepet egyesek lelkesen éljenzik, mások ugyanilyen lelkesen ellenzik – ám abban mindkét oldal egyet ért, hogy 2009. május 22. eseményeiben „*a magyar reformátusság önértelmezése fejeződött ki formailag és tartalmilag*” egyaránt. (GYÖNGYÖSI KORSÓS, 2009, 6.) Jóllehet *Május 22* nem áll előzmények nélkül a MoRE és az *egyháztestek* 1989-utáni történetében, azonban a „Kárpát-medencei perspektíva” mint legitim és hivatalos vonatkoztatási keret megjelenése, közvetlenül vagy közvetve jelentős változásokat indukált abban, ahogy e felekezet elítjének egy meghatározó része – melyet a továbbiakban Vezetőknek⁹ fogok nevezni –, és egyre növekvő számban a helyi közösségek is, az egyház társadalmi, illetve nemzeti szerepéről gondolkodnak. Minden tisztázatlan részlet és probléma ellenére úgy tűnik, hogy *Május 22* az egyesült Kárpát-medencei egyház perspektívájában a református identitás megújításának „arkhimédészi pontja” lehet.

⁶ A teljes nevén Kárpát-medencei Magyar Református Generális Konvent, a Kárpát-medencei magyar református egyházak, egyházkerületek és egyházmegyéik mindenkor törvényesen megválasztott hivatalban lévő elnökségeinek a Magyar Református Egyház egységét munkáló tanácskozó és javaslattevő testülete. (Of.: 1.)

⁷ Az egyházi sajtóban egyre inkább így hivatkoznak az eseményre.

⁸ Az egyház szocialista államhatalommal való együttműködésének részleteit és körülményeit tisztázni szándékozó diskurzus.

⁹ Vezetők alatt nem egyszerűen az egyház adminisztratív vagy klerikus vezetését, elitjét értem. A *zsinat* lelkészi és világi tagjai a paritás elve alapján – vagyis egyenlő arányban - választott képviselők. A *zsinati* tagok választása egyházmegyei körben, az egyházmegyéik által jóváhagyott vagy kijelölt jelöltek közül zajlik. Így nem minden lelkésznek vagy *presbiter*nek van egyenlő esélye arra, hogy a testület tagja legyen. A jelöltség és választás a belső egyházi erőviszonyokat, érdekeltségeket és összefonódásokat tükrözi, így nem véletlen, hogy a szocialista időszak egyházvezetése jelentős részben – különböző elköteleződések, illetve az ún. „ároni családok” (több generációs lelkészcsaládok) kiterjedt kapcsolatrendszere mentén átmentette hatalmát az új rendszerbe. Így a *zsinati* nem az egyház elit rétege, de nem azonos az egyház adminisztratív vezető rétegével sem. A Vezetők alapvetően a *zsinat* mint testület munkáját segíteni hivatott, ám lényegében önálló egyházszervező funkcióval bíró *zsinati* Hivatal munkatársaiból, illetve a *zsinat* lelkészi elnöki posztját betöltő, az egység-folyamatot meghatározó Bölskei Gusztáv püspök munkatársi köréből áll.

Ennek megfelelően a diskurzusnak sajátos „gravitációs mezője” vagy ereje van: az egyházi élet majd minden történését magához vonzza. Az önkéntes segítő szolgálat megmozdulásaitól (Of.: 2) az ifjúsági táborokon (BAGDÁN, 2011, [online]) át az ájtatosság különböző alkalmaiig (Of.: 3) szinte bármi, ami az egyházban történik, kap valamilyen „egységsszempon-tú” interpretációt. A diskurzus gravitációs ereje a múltat is magához vonzza: az *Alkotmányozó zsinat* és a *REN* hivatalos internetoldalon olvasható a magyar reformátusság újraírt története, melynek középpontjában immár az egységtörekvések állnak (Of.: 4).

A diskurzus fontos részét képezik azok a tételesen kifejtett tudások, melyeket *Katekizmus* cím alatt gyűjtöttek össze, s az említett internetoldalon, illetve szóróanyagként vagy körlevélként nyomtatásban adtak közre. Természetesen röviden és tömören a *Katekizmus* is reflektál az egyháztörténetre. Szövegében például az egyház történetének 1881 előtti szakaszára a helyi közösségek megnövekedett jelentőségéből is következően jellemző, az egyházi élet számos területét meghatározó differenciáltság mint „*kényszerű szervezeti szétagoltság*” artikulálódik. (Of.: 5) A szöveg erősen apologetikus jellegű, az egységtörekvéssel kapcsolatosan első sorban román és szlovák oldalról felhozott nacionalista vádakkal szemben érvel, s aktuálpolitikai utalásoktól sem mentes. Ugyanakkor minden bizonnyal a cím sem véletlen. *Katekizmus* – azaz a tradicionális kérdés-felelet formát követve rövid összefoglalója mindannak, amit az adott tárgyban a közösségnek tudni és hinni kell. E katekizmusnak – amint az újra elbeszélte történelemnek is – egyik fontos állítása az, hogy

„a Kárpát-medencei magyar reformátusok hitvallásos egysége, szolidaritása létező, történelmi kapcsolat, a Magyar Református Egyház ennek a közösségnek, a kálvini hagyomány alapján létrejövő intézményesülése.” Ez azt jelenti, hogy „a magyar reformátusság a kényszerű szétszakítottság ellenére tanúságtételében és szolgálatában mindvégig megőrizte hitbeli és teológiai egységét”
(Of.: 5.)

vagyis *Május 22* nem egy új dolog létrejöttét, hanem a régi helyreállítását jelenti. Az egység megvalósításának, illetve helyreállításának számos gyakorlati és szimbolikus eleme van a közös gazdálkodástól az egységes liturgia kidolgozásáig és a *REN* ünnep alapításáig. Ezek az elemek különbségeik ellenére megegyeznek abban, hogy olyan tudások és attitűdök jelennek

meg bennük, melyek mentén az újrafogalmazott református identitás a közösségen belül kifejezhetővé, megérthetővé és elsajátíthatóvá, a közösségen kívül pedig felmutathatóvá válik.

Ez az egységesítő folyamat azonban felszínre – vagy létre – hozhat törésvonalakat is, hiszen az identitás új konstitúciói ütközhetnek a korábbiakkal. (Lásd PATAKI, 1989.) Az identitás konstruktőrei válogatnak a múlt eseményeiből, illetve úgy interpretálják azokat, hogy megfeleljenek az új törekvéseknek; s ezek mellett új identitáselemeket is teremthetnek a régi elemeire hivatkozva. Ezek mind konfliktusok hordozói, illetve gerjesztői lehetnek. E konfliktusok megoldásának tétje az identitás megújítása vagy erodálódása. A konfliktusok megoldásában a Vezetők különböző kommunikatív stratégiákhoz folyamodnak, ezek közé tartozhatnak a szimbolikus cselekmények, rítusok éppúgy, mint az online nyilvánosság különböző színtereinek létrehozása, vagy az ezeken nyilvánossá tett különböző – ám az egyesítés diskurzusához mindig valahogy kapcsolódó – narrációk is.

A disszertáció célja, hipotézise és felépítése

Disszertációm középpontjában 2009.május 22. eseményének etnográfiai sűrű leírása áll, vagyis célom az, hogy felvázoljam azokat a kontextusokat, melyek mentén a magyar református közbeszédben *Május 22* jelentése(i) megragadható(k). Kutatásom témája több diszciplína illetékességi körébe is sorolható, úgymint az etnográfia és kulturális antropológia, a kommunikáció-tudomány, s ezek mellett a teológia, társadalom- és művelődéstörténet, illetve az identitás problémája kapcsán a szociálpszichológia. Ezek között a kutatás szempontjából kiemelkedő jelentőségű az etnográfia és kommunikáció participációs elmélete (továbbiakban: PTC), így ezek metszetében fogom elhelyezni témámat. A szöveg első részében az elméleti, módszertani alapokat bemutató, illetve rövid kutatástörténeti kitekintést adó fejezetek kaptak helyet. Miután disszertációm a kommunikáció kérdéskörét az etnográfia felől közelíti meg, s módszertani kérdése első sorban az, hogy a PTC milyen felkészültséget jelenthet egy (olyan) etnográfus számára (mint én), a PTC alkalmazását nem külön fejezetként tárgyalom, hanem általában a disszertáció egész etnográfiai problémafelvetésében érvényesítem. Az első rész középpontjában tehát nem az etnográfiai és a kommunikációs elméletek és problémák tárgyalása áll, hanem a kutatás alapvető problémájának, a terep, terepmunka, a reformátusság és az identitás

kérdésének a két perspektívát egyesítő megfogalmazása. Konkrét elméleti, fogalmi, módszertani problémákra a szövegben előfordulásuk helyén térek ki.

A második rész két esettanulmányból áll, melyek egyaránt 2009. május 22. eseményéből indulnak ki, s egyazon hipotézis mentén, ám eltérő aspektusból értelmezik a történeteket. Az első szöveg a *Május 22*-höz kapcsolódó szimbólumhasználati stratégiát elemzi alapvetően történeti összefüggésben, míg a második szöveg *Május 22* eseményeit mint átmeneti rítust mutatja be. Mindkét szövegben amellet a **hipotézis** mellett érvelek, mely szerint *Május 22* nem csupán mint egyszeri esemény értelmezhető, hanem a református identitás újragondolásában meghatározó alapfelkészültségként, konstitutív alapként nyer értelmet. A PTC-ben konstitutív alapnak azt a többlet – vagyis az ágens számára nem biológiai adottságaiból következő, hanem tanult – felkészültséget nevezzük, amelyre nézve egy szignifikáció értelmezhetővé válik. „A szignifikátum és a szignifikáns kapcsolata egy reláció. Szignifikánsként határozzuk meg azt, amit az ágens a szignifikátum ’jelentéseként’ ért. A reláció valamely ágens számára elérhető konstitutív alap mentén jön létre. Ami azt jelenti, hogy szignifikátumról és szignifikánsról valamely konstitutív alpra nézve beszélhetünk csak. (...) Az ágens felkészültsége és meggyőződése (illetőleg egyéb diszpozíciók) mentén valamely konstitutív alap elemeként ismeri fel a szignifikátumot, és rendeli hozzá a szignifikánst. Ami egyúttal azt is jelenti, hogy az ágens számára maga a szignifikátum csak a szignifikánson keresztül elérhető.” (lásd HORÁNYI et al., 2007, 46-48, HORÁNYI, 2009, [online]). A második rész szövegeiben az identitás újragondolását sajátos szignifikációként értelmezve azt mutatom be, hogy az egyházi nyilvánosság alapvetően új, online színterein előállított, illetve nyilvánossá tett identitásprogramként előadott szignifikációkban hogyan hivatkoznak erre a konstitutív alpra. Feltevésem szerint ennek a hivatkozásnak sajátos struktúrája van, amennyiben ezek egy, a tradicionális református identásminták metszetében lévő elemet egy adott kommunikációs színterén új, vagy módosított értelemmel töltenek meg, fogalmazzák át. Ezek a színterek multifunkcionálisak: olykor egyszerre jelentik a *Május 22*-re való emlékezés, egy aktuális probléma felismerésének és/vagy eliminálásának, s ezeken keresztül az új identitás konstruálásának „helyeit”- s ilyen minőségükben az etnográfus számára kijelölik a kutatás terepeit is. A második rész szövegei tehát nem lineárisan épülnek egymásra, hanem együtt rajzolják körül azt az identásmintát, melyet az egyház Vezetői intézményként állítanak az egyháztagok elé.

A disszertáció témájának lehatárolása

Disszertációm egy 2007-ben indult, és várhatóan 2017-ig folytatódó kutatás részeredményeire épül. A kutatás tárgya a magyar református felekezeti identitás, melyet átfogóan, történeti és empirikus kutatásokra alapozva vizsgálom. Disszertációmban azonban nem a magyar református identitás egész problémavilágát vizsgálom, hanem ezen belül egy viszonylag jól körülhatárolt területet: az identitásmodell közösségre vonatkozó részének átalakítására tett kísérletet, és az ebben kulcsszerepet betöltő identitásprogramok létrejöttét, illetve ehhez kapcsolódóan a felekezeti közösség elitjének, mint prezentálóknak meghatározó módon online színtereken zajló kommunikációját. Így egyfelől történeti aspektusokat itt csak olyan mértékben vonok be a vizsgálatba, amennyire az adott diskurzus ezt szükségessé teszi. Másfelől nem térek ki sem a református identitás individuális aspektusainak, sem pedig a vizsgált kommunikációs helyzetek „befogadói oldalának” elemzésére, vagyis disszertációmban nem tárgyalom azt, hogy a református felekezeti közösség hogyan viszonyul a Vezetők által a vizsgált diskurzusokban nyilvánossá tett szignifikatívokhoz, mint identitásprogramokhoz; mennyire és hogyan teszi azokat magáévá, hagyja figyelmen kívül vagy áll ellen azoknak. Ennek alapvető oka az egyház belső nyilvánosságára egészen a legutóbbi időkig jellemző zártság, a nyilvánosság korlátozott volta, s az egyház közéletét az ilyen kutatásokkal szemben átható mélységes bizalmatlanság, melyek gyakorlatilag lehetetlenné tették egy átfogó empirikus kutatás kivitelezését. Miután ez a zártság és korlátozottság – mint arról alább szó lesz – fokozatosan enyhül, végül több mint egy éves előkészítés, különböző próbálkozások, a hivatalos egyház bizalmának és óvatos támogatásának megszerzése után 2012 szeptemberében elindulhatott az első kérdőíves adatfelvétel, illetve a kutatás egy új, a kutató és a kutatottak online térben (egy virtuális, konstruált terepen) történő együttműködésén alapuló rendszerben történő kiterjesztése. Ez azonban ahhoz már későn történt, hogy a disszertáció számára értékelhető adatokkal szolgáljon, másfelől folytatása, kimenetele jelenleg több mint bizonytalan. Döntésem másik oka a református nyilvánosság sajátos – alábbiakban részletesen tárgyalásra kerülő – szerkezetváltása, melynek eredményeképpen az egységhez kapcsolódó református identitásprogramok sugárzásának stratégiai csatornája az online média lett.

A kutatás személyes aspektusai

A kulturális antropológiában, különösen annak vizuális ágában hosszabb ideje reflektált, s mára evidenciává vált annak tudata, hogy a kutató „nyakig benne van” a kutatott problémában. Ahogy Jay RUBY írja (1973, 13.), az etnográfiai film, fotó – de kiterjesztve mondhatjuk általában az egész etnográfiai tudáskonstrukciós folyamatról is – tulajdonképpen nem azokról „szól”, akiket ábrázol, hanem a kutató és a kutatottak között a kutatás okán létrejövő kapcsolatokról, hiszen a kutató csak ezeken keresztül „fér hozzá” a problémához. LASSITER a gyarmati örökség „othering” terhétől szabadulni akaró etnográfia oldaláról, az általa megfogalmazott kollaboratív etnográfia modelljében (2005) mindezt kiegészíti a kutató és a kutatottak közötti kölcsönös érdekeltség etikai aspektusával. Szerinte a kutató ne üveggyöngyöt vigyen „csereértékként” a „bennszülötteknek”, hanem magát. Csak úgy várhatja el, hogy a kutatottak érdekeltté váljanak az ő sikerében, ha ő is érdekeltté válik az ő sikerükben. Számomra a református felekezeti identitás kutatása számos ponton mindkét problémát felvetette. Magam is reformátusként, teológiai végzettséggel „nyakig” ülök a problémában, s a kutatott közösség, a saját közösségem egyfajta elvárással is tekint a kutatásra, mint ami közös problémánk megoldásában is segítséget nyújthat. A kutatás tehát rólam is szól – több értelemben is – így azután a szövegben sem csupán szerzőként, hanem szereplőként is jelen vagyok. A disszertáció az én történetem is.

„Egy antropológus csak olyan dologra érzékeny, mely része a személyiségének” (SÁNTHA – SAFONOVA, 2011, 17.) Jóllehet ez a megállapítás ebben a sarkított formában legalábbis vitára ingerlő, hiszen az ember személyisége változhat, s az antropológus létének egyik központi problémája éppen az, hogy saját személyiségét kiszolgáltatja a változásoknak, s így érzékennyé válhat a másik kultúra problémáira; maga a probléma, vagyis a kutatóknak kutatásuk tárgyához fűződő személyes viszonya, s ennek a kutatás eredményeire gyakorolt hatása számomra is roppant valóságossá vált. Egyfelől a terepen való jelenlétem, másfelől a kutatási módszerek kiválasztása, a módszertan fejlődése összefüggésében. Ezekről a kérdésekről tehát egy kicsit személyesebb hangon fogok írni.

Egyrészt azért, hogy „szövegszemélyiségem”(CROOK, 2007, 218. valamint CORSÍN JIMÉNEZ – ESTALELLA, 2012, 9.), vagyis az értelmező tevékenységem számára háttérrel szolgáltató ember-szakmai, s az ezekkel szoros összefüggésben álló fogalmi kapcsolati háló legalábbis érzékelhető legyen.

Másrészt azért, mert a teremunka során többször tapasztaltam, hogy az, ahogyan a vizsgált közösség tagjai saját kategória-rendszerükben elhelyezik a kutatót – vagyis ahogyan elnevezik, milyen szerepeket aggnak rá, stb. – meghatározza azon tudások, tapasztalatok, élmények – illetve ezek reprezentációinak és interpretációinak – körét, melyek a kutató számára elérhetővé válnak, válhatnak. GEERTZ (2001) PAERREGAARD (2002) és LASSITER (2005) nyomán az etnográfiai tudástermelés dialógusokra, az „adatközlővel” való szoros együttműködésre épülő, és erre az együttműködésre reflektáló – interaktív – felfogását vallom. Úgy vélem, hogy a kutató nem férhet hozzá közvetlenül az általa tanulmányozott kultúrához, hanem az adatközlővel folytatott dialógusban állítja elő azt a realitást, amelyet „kutat” – ahogyan az egyébként sem létezik önmagában, az efféle diskurzusoktól függetlenül. Erre a tapasztalatra megrázó erővel ráadásul – a magam számára mindenképp – meglepő módon a saját kultúráim, saját felekezeti közösségem kutatása során tettem szert. Rá kellett jönnöm ugyanis, hogy az a MoRE, melyet teológusként, segédlelkészként megismertem, nem az egyetlen magyar református egyház. Arra is rá kellett jönnöm, hogy ez az egyház távolról sem egyezik azzal az egyházzal, melyről a teológia beszél, s mindkettő különbözik azoktól a magyar református egyházaktól is, melyeket különböző lokális kontextusokban megismerhetek – ha egyáltalán ebben a minőségemben megismerhetem azokat. Minél jobban megismertem a saját felekezetemet egy másik nézőpontból, annál inkább azt éreztem, mint Schütz Idegene: a szó valódi értelmében jövevényként közeledtem – nem az új, de – saját csoportomhoz. Jóllehet eleven, közvetlen és saját tapasztalatok révén osztoztam a megközelített csoporttal annak jelenében és jövőjében, és a csoport múltjával kapcsolatos efféle tapasztalatoktól sem estem el, hiszen emlékezetünk horizontjainak voltak közös pontjai, ám azt kellett fölfedeznem, hogy a dolgok az új környezetben egészen mások, mint amilyenek otthon gondoltam azokat. Az első megrázkódtatások után így gyakorlatilag elveszítettem a szokványos gondolkodásom kategóriáinak és rutinjainak érvényességébe vetett bizalmamat. Nemcsak az a kép vált érvénytelenné, amelyet a megközelített csoport kulturális mintájáról magammal hoztam, hanem az egész, addig kérdésessé sem tett értelmezési séma is, amelyet elhagyott, ám ugyanúgy reformátusként elgondolt csoportomban tettem magamévá. (SCHÜTZ, 1984, 409. alapján)

Nem tartozom azok közé, akik szerint a vallási jelenségek kutatásának feltétele a „sensus religiosus” megléte a kutatóban (pl. OTTO, 1997, 18.), sőt, tapasztalatom szerint ennek megléte sokszor éppen a kutatói magatartást, reflexivitást teszi felettébb nehezzé. Esetemben

többszörösen is, hiszen nem csupán vallását gyakorló reformátusnak vallom magam, hanem ráadásul képzettségem szerint vallási specialista is vagyok, s bár nem ilyen tevékenységből élek, nem ez a hivatásom, a kutatott közösségekben több helyen ilyen minőségemben (is) ismernek. Így azután nyilvánvalóan nem csupán kutatóként változtatom meg a kutatott szituációt, hanem ebben a minőségemben is, mert – noha nem önvallomás, hanem rám-mutatás okán, de – nem rejthetem véka alá lelkeszi minőségemet. Ez a minőség ráadásul önmagában is összetett, s a felekezeti közösséget, mint a vizsgálat tárgyát különböző karakterisztikájú szintekre bontja aszerint, hogy én, mint kutató, milyen jellemzőkkel vagyok leírható az adott terepen. Lelkészként, teológiai tanárként egyfelől az „átlag” egyháztaghoz képest (ezt a kifejezést valószínűleg nem fogom többet használni ebben a szövegben) kiemelt, másfelől az egyházi hierarchiában alávett pozícióban, valahol a „lépcső alján” vagyok.

Utóbbi helyzetet tovább árnyalja az a tény, hogy Sárospatakon végeztem és ugyanott, és óraadóként tanítok. Sárospatak mindig is sajátos helyet foglalt el a református teológiák között. Ennek a szellemi műhelynek volt a legerősebb az elköteleződése a társadalomtudományok iránt, ugyanakkor az 1992-ben történt újraindulását követően első sorban a debreceni és a budapesti teológiák részéről mind az oktatásra jellemző szellemi, mind az intézményt meghatározó spirituális pozíció okán egyfajta lenéző attitűd volt tapasztalható. Ez mára sokat oldódott, de a „patakiság” ma is sajátos jelzőként funkcionál.

Ide tartozik családi háttér is. Lelkész családban nőttem fel. Édesapám az 1960-as évektől nem túlságosan hangos, de folyamatos konfliktusban állt az egyház vezetésével, ami az 1980-as években egy szüleim ellen lefolytatott egyházi perben csúcsosodott ki. Ennek a pernek már nem voltak politikai vonatkozásai, célja „csupán” az volt, hogy az ekkor már a hatalom kiszolgálásában rutinossá és előzékennyé váló egyházi vezetés megakadályozza a hatalommal való konfrontációt, s ennek érdekében ellehetetlenítse szüleim – főleg a fiatalok között végzett – munkáját. 1989-ben, amikor Makóról a Debreceni Református Gimnáziumba kerültem, édesapám ezzel indított útnak: „fiam, ne rohanj a vonat után! Ha lemaradsz egy csatlakozásról, menj be a lelkészhez. Mondd meg, kinek a fia vagy. Vagy befogadnak, vagy agyonütnek.” Ezen a szituáción az sem változtatott sokat, hogy édesapám – az elmaradt rehabilitáció ellenére – 1992-től a Sárospataki Teológia tanára volt. Ezt az „örökséget” több szituációban is megéreztem. Az egyház vezetői körében, vagy egyes közösségek megkeresésekor, a rendezetlen múlt, konfliktusok emléke tette nehézkesé a kommunikációt, ám akkor sem

volt könnyebb a helyzet, ha az interjúalany azzal indította a beszélgetést, hogy „Karcsikám, hogy vannak anyudék?”

Több személyes vonatkozással nem szeretném terhelni Opponenseim és Olvasóim megtisztelő türelmét, ezeket azonban szükségesnek tartottam, mielőtt arról írok, hogy mit is jelentett számomra a kulturális antropológiai kutatások alapját jelentő etnográfiai terep, és terepmunka.

1. Etnográfia

Angol nyelvterületen a vizsgált társadalom tényeinek a résztvevő megfigyelés primer eredményeként születő leírását – az 1970-es évektől a vizuális rögzítést is a leírás fogalmába értve (lásd pl. COLLIER, 1961; RUBY, 1973.) –, illetve e leírás eszközkészletét, elméletét és módszertanát nevezik etnográfának (l. SÁRKÁNY, 2000, 46.) Mint MARCUS – FISCHER (2003, 52.) írják: „az etnográfia kutatási folyamat, melynek során az antropológus közről megfigyeli egy másik kultúra mindennapjait, részt vesz életükben, és lejegyzí megfigyeléseit – ez a terepmunkamódszer –, majd a részleteket külön hangsúlyozva beszámolókat ír erről a kultúráról.” Mint az az idézetből is kiderül, a (kulturális vagy szociál-) antropológiai tevékenység nem választható el az etnográfától, hiszen az előbbi az utóbbira építkezik, s „az antropológia, vagy legalábbis a szociálantropológia művelői – írja GEERTZ (2001, 196.) – etnográfát írnak. S ha megértjük, mi az etnográfia vagy pontosabban, mit jelent etnográfát művelni, innen kiindulva ragadhatjuk meg, hogy mi az antropológiai elemzés mint tudásforma.” Ez a Geertz-idézet két okból fontos. Egyfelől rávilágít arra, hogy az etnográfáról beszélni, írni, magyar társadalomtudományi közegben nem mindig egyszerű dolog. A szöveg idézett, 2001-es (Berényi Gábor által készített) fordításában ugyanis nem „etnográfia” hanem „néprajz” szerepel, s a szöveg későbbi pontjain is keveredik a két terminus használata. Geertz eredetijében következetesen ethnography és ethnographer áll¹⁰, a fordításnak ez a módja pedig utal a magyar társadalomtudományi terminológiában az etnográfia, néprajz, kulturális antropológia fogalmak körüli tisztázatlanságokra. (A kérdéshez részletesen lásd BINDORFFER, 2004.) Nem tartom feladatommak, hogy ezekről a vitákról itt írjak, így csupán azt jelzem, hogy disszertációmban az etnográfia kifejezést én is a fentebbi meghatározásokból kiindulva használom, s nem a magyar néprajz tudományának megjelölésére.

A Geertz-idézet másfelől azért fontos, mert túl is mutat ezeken a meghatározásokon. Rögtön hozzá kell ugyanis tennünk, folytatja Geertz, „hogy ez nem módszertani kérdés. Bizonyos – tankönyvi – szempontból etnográfát művelni annyit jelent, mint kapcsolatot megállapítani, adatközlőket kiválasztani, szövegeket átírni, családfákat felvenni, mezőket feltérképezni, naplót vezetni és így tovább. A vállalkozást azonban nem ezek a technikák és készen ka-

¹⁰ „In anthropology, or anyway social anthropology, what the practioners do is ethnography. And it is in understanding what ethnography is, or more exactly what doing ethnography is, that a start can be made toward grasping what anthropological analysis amounts to as a form of knowledge.” GEERTZ, 1973, [online]

pott eljárások határozzák meg. Ami meghatározza, az az, hogy miféle szellemi erőfeszítésről van szó: bonyolult és kockázatos vállalkozásról, amelynek célja – Gilbert Ryle-től véve kölcsön a kifejezést – a 'sűrű leírás'.’ (2001, 196-197.) Majd Ryle kacsintásokról, álkacsintásokról, tikkekről, próbálkozásokról és átverésekről szóló kulcsfontosságú példája után e szellemi erőfeszítést az ezek közti „virtuális térben” úgy határozza meg, mint az ezek értelmét megadó értelemfelteli struktúrák tagolt hierarchiájának leírását (2001, 198.). Amikor tehát etnográfáról írok, ezt a tevékenységet értem a szó alatt, s a következőkben arról fogok írni, hogy e tevékenység folytatásában milyen eszközöket használtam.

1.1. A terep, mint „hely”

A terep, és a terepen való jelenlét sajátos módja a kulturális antropológia megkülönböztető jellegzetessége. A terep és a terepmunka meghatározása és mibenléte az antropológia történetében sokat változott, ám minden változás ellenére „az intenzív terepmunka öröksége határozza meg a kutatás antropológiai jellegét” (CLIFFORD, 2002, 3.; A problémához átfogóan lásd: GEERTZ, 1995; GUPTA – FERGUSON, 1997; KÉZDI NAGY 2000-2001; MARCUS – FISCHER, 2003; NIEDERMÜLLER 2004, 2005; VÖRÖS – FRIDA, 2006; KAPITÁNY – KAPITÁNY, 2008) A mai terep- és terepmunka fogalmunk kiindulási pontjaként szolgáló Malinowski-féle paradigmában a terep az az alapvetően a kutató saját kultúrájától messze található hely, ahol a kutató huzamos ideig együtt él az idegenekkel, s ezt az együttélést egyfelől az idegen kultúrában való részvétel, másfelől az idegen kultúra megfigyelése, pontosabban e kettő tevékenység vagy minőség heurisztikus összekötése, a résztvevő megfigyelés jellemzi. Ez a paradigma az elmúlt évtizedekben jelentős változáson ment keresztül, mondhatni felbomlott: „Malinowski elméleti apparátusa, az egykor büszke torony ma nagy részben romokban hever” (GEERTZ, 2001, 399.). Megváltoztak a tudományos elméletek, megváltoztak a terepmunka feltételei, lehetőségei, megváltozott az a társadalmi kontextus, melyben az antropológia megszólal, megváltoztak a tudomány intézményes keretei, s megváltoztak – a maguk klasszikus értelmében gyakorlatilag szinte eltűntek – a „benszülöttek” is. Ennek összefüggésében a terep meghatározása is változásokon ment keresztül. Az 1980-as évektől az antropológusok jelentős számban „haza tértek” azaz: egyre többször olyan társadalmakban kutattak, „amelyeket társadalmi és politikai szubjektumként ismernek, amelyben benne élnek (...) mint a modern társadalom „benszü-

löttjei”, mint a modern társadalomban éléshez szükséges tudás birtokosai. (...) a modern társadalmakat kutató antropológusok a mindennapi életnek azokat a konstrukciós szabályait, illetve azt a mindennapi tudást (common sense understanding) igyekeznek leírni, amelyeket társadalmi és politikai szubjektumként maguk is alakítanak (...). Az antropológusnak mint társadalmi, politikai szubjektumnak a társadalomra vonatkozó kulturális tudása szükségszerűen beépül abba a szisztematikus és analitikus antropológiai tudásba, amelyet kutatóként, tudósként a társadalomról termel.” (NIEDERMÜLLER, 2005, 8.) Niedermüller itt többek között olyan kutatásokról ír, melyekben a kutató a modern társadalmi beágyazottságra nézve van 'otthon' ám etnikailag, 'nemzeti értelemben' nem bennszülött. Ezekben a kutatásokban is benne van a 'terepet' konstruáló 'elmozdulás' mozzanata, ez azonban egyre kevésbé ragadható meg a térbeliség territoriális értelmezése, s kivált nem annak mértéke mentén. Ismét NIEDERMÜLLER összefoglalását idézve (2005, 9.) az antropológia „szakított a kultúra territoriális felfogásával, azaz azzal az elméleti szemlélettel, amely közvetlen megfelelést tételez fel valamely hely vagy territórium, az ott élő csoport és annak kultúrája között. Ehelyett sokkal inkább a kulturális jelentések transzlokális és transznacionális termelésére és szétosztására, valamint a globális jelentések lokális beágyazottságára és modifikációira irányította a figyelmet, mégpedig első sorban abban a történeti, politikai és társadalomelméleti kontextusban, amelyben a második modernitással, a reflexív modernizációval, illetve általában a 'poszt-társadalmakkal' kapcsolatos viták zajlanak.”

A kultúra territoriális felfogásának ilyen jellegű megkérdőjelezése az európai etnológiában, illetve néprajztudományban már az 1960-as évektől kezdve jelen volt. Az eredetileg folkloristaként számon tartott Hermann Bausinger, 1961-ben megjelent *Volkskultur in der technischen Welt* című, vitairatnak szánt művében fejti ki a „hely egységéről” kialakított, a „falura jellemző stílusjegy”, vagyis a közösséget összefogó kulturális minták meghatározásával kapcsolatos, fenomenológiai megalapozottságú – és a színpadi dramaturgiától kölcsönzött – koncepcióját. „Miközben az „egységes falu” kifejezés – írja Bausinger – öntudatlanul is az egyetértés asszociációját kelti, s így közel áll a minden részében összehangolt, zárt organizmus elképzeléséhez, a „hely egysége” megjelölés csupán a történet terét jelöli ki. Ez a történet nagyon különböző karaktereket, nagyon különböző cselekvéseket, a cselekvések nagyon különböző motivációit fogja át; beleértve a konfliktusokat és feszültségeket is: csak így keletkezik a színpadon valódi dráma. Ám az összetartozó, egymásra vonatkoztatott történet és a hely

egysége csak az egyik dramaturgiai út, melyen keresztül létrehozhatjuk az összetartozás tiszta horizontjait. Így – szándékaink szerint – valamely hely egysége a valóságban nem egy, a helyet egységesen átható etikai elv mentén jön létre, hanem olyan horizontokon keresztül, amelyek a történés együvé tartozását és az értelmezési lehetőségeket lehatárolják. Ami ezen a horizonton túl van, egyáltalán nem kerül be a látótérbe.” (BAUSINGER, 1995, 55.) Bausinger a későbbiekben részletesen elemizi azt, hogy első sorban a kommunikáció különböző technikái – bele értve úgy a szellemi mint az anyagi javak terjedését (lásd BRIGGS – BURKE, 2004, 28.) – hogyan erodálták ezeket a határokat, hogyan tették egyre bizonytalanabbá ezeket a horizontokat. Ugyanakkor – első sorban a nyelvhasználaton keresztül – azt is elemzi, hogy minden erózió ellenére jóllehet földrajzi határokként ezek általában nem azonosíthatóak, a horizontok léteznek, s különösen akkor válnak kitapinthatóvá, ha valaki kívülről, idegenként lép be az általuk definiált értelmező kontextusba. (BAUSINGER, 1995, 59.)

Nagyon hasonlóan ír a kulturális jelentések termelésének és a jelentés-közösségek horizontjainak definiálását meghatározó kommunikatív aktusoknak a szerepéről Arjun Appadurai a lokalitás teremtéséről szóló elméletében. Az appadurai-i lokalitás-fogalom a kultúra egy sajátos kommunikatív, vagy diszkurzív megközelítését teszi lehetővé. Számára „a lokalitás mindenekelőtt kapcsolatokat és kontextusokat, és nem fokozatokat vagy térbeliséget jelent... melyet a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiái, és a viszonylagossá vált kontextusok közötti kapcsolatsor hoz létre. (APPADURAI, 2001, 3.) Az interaktivitás technikái segítségével aktualizálják, érvényesítik és adják tovább a lokális szubjektumok – a rokonság, a szomszédok, a barátok és az ellenségek meghatározott közösségéhez tartozó, vagyis a lokalitás mint interakció folyamataiban résztvevő szereplők – a hagyományt, s ezekben a folyamatokban reprodukálják magát a lokalitást. Ebben a folyamatban kiemelkedős szerepet töltenek be az identitás szimbólumai, azon helyek és tárgyak, melyeket a lokalitás már „magáévá tett”, amelyekben végső soron „elnyeri anyagi mivoltát” (APPADURAI, 2001, 5.), s amelyeket más elméleti keretek között az emlékezet helyeinek nevezünk (NORA, 2003). Appadurai felveti azt is, hogy azok a társadalmi jelenségek, melyeket az antropológusok tanulmányoznak, kivált a(z átmeneti) rítusok értelmezhetők a lokalitás felmutatásának és újrateemtésének aktusa ként is. Erre a későbbiekben vissza is térünk.

Appadurai a lokalitás mellé helyezi a szomszédság fogalmát, amivel azokra a ténylegesen létező társadalmi formákra utal, „amelyekben a lokalitás mint dimenzió vagy érték, vál-

tozatos módon nyilvánul meg. A szomszédságok ebben az értelemben olyan megragadható közösségek, amelyeket realitásuk – legyen az térbeli vagy virtuális – és a társadalmi reprodukcióra való képességük jellemez.” (APPADURAI, 2001, 3-4.) A szomszédság és a lokalitás közötti kapcsolatot a helyi tudás jelenti, ami annak ismerete, hogy „miként kell megbízható lokális szubjektumokat, valamint olyan lokális szomszédságokat létrehozni, amelyekben ezek a szubjektumok felismerhetők és szervezhetők lesznek. Ebben az értelemben helyi tudásnak nem azt tekintjük, ami alapvetően ellentétben áll egyéb tudásokkal – és (nem lokális nézőpontból) a megfigyelő kevésbé lokalizálnak tart –, hanem amit a helyi teleológia és éthosz annak tekint.” (APPADURAI, 2001, 6.) A szomszédság Appadurai értelmezésében alapvetően kontextusként funkcionál a lokalitás számára, ám ahhoz, hogy meghatározható legyen, maga is kontextusokat igényel – sőt, a lokális szubjektumokon keresztül teremti. A lokális szubjektumok ugyanis miközben „a termelés, a reprezentáció és a reprodukció társadalmi tevékenységeivel foglalatosságnak (például a kultúra munkájában), általában akaratlanul is olyan kontextusok létrehozásához járulnak hozzá, amelyek túlléphetik a szomszédság létező, anyagi és koncepcióhatárait.” (APPADURAI, 2001, 11.) A szomszédságok mindig valamivel szemben jelölődnek ki – mint az irtás az erdővel szemben – s értelmezésükhöz szükség van erre a szemben álló másik entitásra is. Ez a „kontextus-elmélet” lényegében „annak az elmélete, hogy miből, mivel szemben, minek a dacára és mivel kapcsolatban teremthető meg a szomszédság” (APPADURAI, 2001, 10.). A szomszédságok és a kontextusok azonban dinamikus karakterrel bírnak, vagyis az, ami először kontextusként jött létre vagy interpretálódott, a lokális szubjektumok ténykedéseinek köszönhetően könnyen válhat a szomszédság kiterjesztésévé.¹¹ A szomszédságok és kontextusok sokrétű kapcsolatának számunkra két aspektusa bír különös jelentőséggel. Egyfelől „...az egyes szomszédságok olykor felismerik, hogy saját logikájuk tulajdonképpen általánosabb logika, mely által Mások szintén felismerhető, társadalmi, emberi és helyzeti életvilágokat teremthetnek.” (APPADURAI, 2001, 9.) Amikor ez a tudatosság jellemzi a szomszédságok – illetve kontextusok – egymáshoz való viszonyát, akkor ezeket etnotájakként gondoljuk el. Egy etnotájként elgondolt kontextus egy szomszédság számára azonban nem csupán kontrasztként járulhat hozzá annak megkonstruálásához, hanem hasonlóságokkal és kulturális mintákkal is. Vagyis szerveződhet etnotáj az egymásnak kontextust szol-

¹¹ Ilyen lehet egy település összefüggésében az „alvég” és a „felvég” vagy az egykor különálló, de később összenőtt települések. Ezek egyfelől egymás kontextusai, másfelől a lokális szubjektumok társadalmi cselekvéseinek következményei – pl. a településrészek lakói közötti házasságok – révén maguk is szomszédságként funkcionálnak. Az azonban nem törvényszerű, hogy egyszersmind egységes lokalitássá is szerveződnek.

gáltató szomszédságok által közösen osztott értékítéletek egy adott szintjének alapján is. Így az etnotáj értékrezsímként is funkcionálhat (lásd APPADURAI, 2008.). A második fontos aspektus az a különbség, ahogyan a szomszédságok saját lokalitásuk számára és egy másik szomszédság számára jelentenek kontextust, s ez segít abban, hogy az etnotáj egyszerre jelentse az azonosulás és a különbözőzés kontextusát. Végül az etnotáj koncepciójának fontos része a táj, mint belátható, s éppen e belátás vagy áttekinthetőség által értelmet nyert, strukturált környezet metaforája. Az áttekinthetőség érzetét egy ilyen etnotájon belül az emberek, tárgyak és eszmék szomszédságok közötti áramlása, vagyis a kommunikáció nyújtja. Így az etnotáj kialakulásában fontos szerep jut például a szomszédságok között mozgó, illetve egyaránt birtokolt tárgyaknak, s ezek készítőinek. Egy szomszédság tárgypopulációja – jóllehet nem nélkülöz bizonyos esetlegességet – alapvetően rendszert alkot, mely a helyi szükségletekkel, adottságokkal és normákkal „szimbiózisban” van, (FÉL-HOFER, 1997, különösen 251-259.) s ezekben a rendszerekben egymással szoros kapcsolatban álló olyan alrendszereket különböztethetünk meg, mint a templom, vagy a háztartás. A kommunikáció különböző aktusai – például a portékájukkal a szomszédságok között mozgó fazekasok, piacozók, a szomszédságok között mozgó házassági hozományok, vagy saját témámhoz közelebb lépve az egyik *egyházközségtől* a másikhoz kerülő *klenódiumok*¹² – a tárgyakkal együtt mozgó jelentések révén jelentősen hozzájárulnak ahhoz, hogy az egyes szomszédságok és kontextusaik egymással kapcsolatba kerülve megkonstruálják a szóban forgó etnotáj(ak)at. Így a szomszédságok és etnotájak, illetve a tárgyi rendszereken belüli alrendszerek összetett kapcsolati mátrixot alkotnak.

Első olvasatra talán úgy tűnik, hogy meglehetősen távolra kerültem eredeti problémámtól, az antropológiai terepfogalom átalakulásától. A terep lokalitásként, illetve szomszédságok és etnotájak egymást kölcsönösen meghatározó kontextusaként történő meghatározása azonban kihat a kutató saját társadalmának, az „otthon”-nak a meghatározására is, illetve arra, ami számomra a leginkább lényegessé vált: a kettő közötti kapcsolatra. Ebben az összefüggés-

¹² A klenódium szó eredetileg drágaságot, kincset, illetve ereklyét vagy ereklyetartót jelent. Református használata nem teljesen következetes. Legszűkebb értelemben kizárólag az *úrvacsora* kiszolgáltatására használatos edényeket értik rajta. Ezek ugyanis közvetlenül érintkeznek a „szent jegyekkel” – jóllehet ez – mint látni fogjuk – lényegében e tárgyakon semmit sem változtat. A szó tágabb értelemben jelöli mindkét sákramentum tárgyait, sőt előfordul, hogy minden templomi célra felajánlott tárgy megjelölésére használják. A klenódiumok mellett a református liturgika is ismeri a paramentum szót, bár ennek használata nem terjedt el. A paramentum (kegyszer) katolikus kontextusban a liturgiai ruhaneműket, az evangélikus szóhasználatban az oltár letakarására használt terítőt jelenti, míg a református terminológiában szűken értelmezve csak az úrasztalára szolgáló, tágabban minden templomi terítőt jelöl.

ben az otthon ugyanis szintén nem territoriális értelemben vehető, hanem úgy, mint az én lokalitásom. Egy olyan sajátos szociokulturális helyzet, „amelyben a kulturális közelség és távolság, az idegenség mindig csak adott és konkrét helyzetek kontextusában bír értelemmel, azaz szituatív jellegű, hiszen mindig meghatározott és konkrét helyzetekben konstituálódik.” (NIEDERMÜLLER, 2004, 15.) Így azután az antropológus számára a feladat nem csupán az idegen, a másik kultúra/kulturális sajátosságainak leírása, hanem ennek a kultúrkonstitutív szituációnak az elemzése, értelmezése. Annak megragadása, hogy mitől érzi magát valaki – akár saját maga – otthon vagy idegennek. Másképp fogalmazva: hogyan, milyen feltételek mentén jönnek létre az „otthonság-” és az idegenségként azonosított helyzetek – s nem utolsósorban hogyan reprezentálja az illető adott helyzetekben ezeket az állapotokat.¹³

Mindez akkor válik igazán fontossá, ha tovább haladunk a Niedermüller által bemutatott folyamat újabb állomásai, pontosabban elágazásai felé. A Bausinger, illetve Appadurai által megfogalmazott koncepciók mentén jól megragadhatóvá válik azoknak a jelentéstermelő közösségeknek a „hol”-léte, melyek felé az antropológusok egy része „el”-indult, illetve közösségi szinten megragadhatóvá válnak az imént említett kultúrkonstitutív szituációk is.

A posztmodern antropológia terepfelfogására döntő hatást gyakorolt az úgynevezett „multi-sited ethnography” elméletének megjelenése. Megalapozójaként jelenleg Georg E. Marcus-t tartja számon a tudománytörténet (a módszer áttekintéséhez lásd FALZON, 2009.), ám a gyakorlat ebben az esetben is megelőzte az átfogó elméleti koncepció és módszertan megjelenését (lásd HANNERZ, 2003.). Marcus már 1986-ban, a nagy hatású „Writing Culture” kötetben közölt tanulmányában (MARCUS, 1986.) foglalkozott az etnográfia azon problémáival, melyek összefüggésében alig tíz esztendővel később megírta a módszer alapszövegeként számon tartott dolgozatát (MARCUS, 1995.), melyben a módszert egy egyre terebélyesedő etnográfiai gyakorlat tanulságaként nevezi meg. Marcus alapproblémáját az a kérdés jelenti, hogy miképpen tud lépést tartani az etnográfia a „kis léptékű társadalmi keretből”¹⁴ kilépő tárgyával, illetve hogyan tud módszertanilag alkalmazkodni azokhoz az egyre szélesedő – és

¹³ Niedermüller idézett tanulmányában ezt a gondolatmenetet egy Marilyn Strathern-től vett idézetben összegzi: „honnan tudhatja bárki is, mikor van otthon”. Niedermüllernél ez, ahogy láttuk is, mint az antropológia központi kérdése első sorban ismeretelméleti probléma. Strathern számára azonban legalább ennyire etikai probléma is. Az auto-anthropology, vagyis a saját „szülőközségről” írt antropológiákból vett példák összefüggésében veti fel azt a kérdést, hogy attól, hogy egy kutató ilyen-és-ilyen okokból kifolyólag otthon van egy adott kultúrában, nem szabad azt feltételeznie, hogy mások, akik szintúgy otthonosan érzik magukat ugyanabban a kultúrában, egyszersmind ugyanazon okokból kifolyólag érzik otthon magukat. Lásd STRATHERN, 1987, 16-17.

¹⁴ Az etnográfiai terepmunka hagyományosan ideális színhelyének a kisleptékű társadalmi egységeket (small scale units) tartották.

egyre inkább elmosódó – globális horizontokhoz, melyek felé vizsgálatának tárgyai elindulnak. Vagyis, hogyan marad alkalmas az etnográfia sajátos tárgyainak vizsgálatára úgy, hogy tárgyat egyre inkább olyan – globalizációs – kontextusokban, kapcsolathálózatokban kell elhelyeznie, illetve definiálnia, melyek belátására módszertanilag kvázi vak? Marcus egyszerűnek tetsző válasza erre a kérdésre az, hogy az etnográfia/etnográfus kövesse a tárgyat, s a tárgy ki fogja jelölni, körül fogja írni a kutatás terepét (MARCUS, 1995, 108.)! Ennek a mibenlétét tanulmányában személyek, tárgyak, metaforák, tervek, történetek és allegóriák, életutak, biográfiák és konfliktusok követésének összefüggésben tárgyalja. Talán ez az a pont, ahol a legtöbb félreértés támadt Marcus felvetése körül – úgy követői, mint kritikusai részéről. Marcus ugyanis ezt a követést, mint technikát egy nagyon körültekintően, logikusan eltervezett „konstruktivista”¹⁵ eljárásnak tekinti. Nyilvánvalóan a követésnek vannak előre kiszámíthatatlan lépései. Ha a kutató egy utazó kereskedőből, vagy menekülőből, bevándorlóból, nomádokból – s ezek a multi-sited ethnography módszerére alapozott kutatások kitüntetett tárgyai – álló közösséget követ, minden bizonnyal olyan utakra is tévedhet velük, melyekről kiderül, hogy gyakorlatilag tévutak – ám a kutatónak ezeken is jelen kell lenni. Sőt, egy probléma, konfliktus követése esetén előfordulhat, hogy a kutató ott találkozik az illető konfliktussal, ahol nem is gondolta. Ez azonban nem fordítható meg. A multi-sited ethnography nem ad hoc tapasztalatok utólagos összefűzéséről, konferencia-turizmusról, „ha már itt vagyunk, akkor” típusú megoldások megideologizálásáról szól. A kutatás tervezése megköveteli, hogy a kutatónak – éppen úgy, mint ha állomásozó terepmunkára menne – legyen egy átfogó képe arról, amit kutat. A különböző terepek kiválasztásának a kutatás egészére jellemző logikus rendbe kell illeszkednie, s ezt a logikát alapvetően a kutatott probléma határozza meg.

Azt, hogy a követés tulajdonképpen mit is jelent, szemléletesen írja le Marcus a szövegnek a tárgyak, áruk követéséről szóló részében. Ez a pár mondat számomra azért is nagyon fontos, mert itt egyértelműen utal arra a szoros kapcsolatra, ami a multi-sited ethnography és Appadurainak a tárgyak értéktulajdonító kontextusok, „értékrezsimek” közti vándorlásáról szóló elmélete között van. Az értékrezsim Appadurainál a tárgyak használatba vétele és a használatból való ki-, illetve más használatokba történő átkerülése közötti időszakban a használatot, a tárgy „értékét” meghatározó kontextusokat jelöli. Tipikusan ilyen kontextus lehet

¹⁵Sajátos, ahogy a több terepből összeálló Terep megtervezésének metaforájaként az orosz konstruktivizmust, kivált Dziga Vertov „Ember a felvevőgéppel” című filmjét használja fel. Vertov filmje szerinte eklatáns példája a jól tervezett több terepű etnográfiának (MARCUS, 1995, 105-106.)

például egy lokalitás, ami meghatározza, hogy mikor és milyen körülmények közt válhat egy dolog áruvá. „Az árukat – írja Appadurai – fogjuk fel meghatározott helyzetben lévő dolgokként, amely helyzet a dolgok széles körét jellemezheti társadalmi életük különböző pontjain. Ez azt jelenti, hogy minden dologban az áruvá válás lehetőségét keressük, ahelyett hogy sikertelenül kutatnánk az áruk és mindenfajta más dolog közti mágikus különbséget. Ez azt is jelenti, hogy elszakadunk az áru marxi, termelésközpontú képzetétől, és a teljes életpályára összpontosítunk az előállításától a cserén/elosztáson át a fogyasztásig. De hogyan határozzuk meg az áruhelyzetet [commodity situation]? Azt ajánlom, hogy tekintsük áruhelyzetnek bármely dolog társadalmi életében azt a helyzetet, amelyben társadalmilag lényeges jellemzője a másik dologra történő (múltbeli, jelenbeli vagy jövőbeli) elcserélhetősége. Az így definiált áruhelyzet az alábbiak szerint tovább bontható: (1) egy dolog társadalmi életének áruháza [commodity phase]; (2) egy dolog árujelöltségére [commodity candidacy]; és (3) az áruösszefüggésre [commodity context], melybe egy dolog kerülhet. Az „áru-lét” mindhárom aspektusa további magyarázatra szorul.” (APPADURAI, 2008, 69.)

Appadurai KOPYTOFFra (2008) és Simmelre hivatkozva az áruhelyzet egyik összetevőjeként megfogalmazott „árujelöltség” meghatározása kapcsán írja: „a dolgok árujelöltsége inkább fogalmi, mintsem időleges jellemző, és azon (szimbolikus, osztályozó és morális) szabályokra és kritériumokra utal, amelyek a dolgok elcserélhetőségét meghatározzák egy bizonyos társadalmi és történeti kontextusban. Első ránézésre ezt a jellemzőt a dolgok osztályozását szabályozó kulturális keretként magyarázhatnánk, ez Kopytoff (...) tanulmányának egyik legfontosabb kérdése. Ez a magyarázat azonban elfedi a fogalom bonyolult voltát. Igaz, hogy a legtöbb stabil társadalomban lehetséges lenne feltárni egy olyan rendszertani struktúrát, amely meghatározza a dolgok világát, amely összevon bizonyos dolgokat, megkülönböztet másokat, jelentéseket és értékeket rendel e csoportosításokhoz, és megteremti a tárgyak körforgását irányító gyakorlatok és szabályok alapját. (...) De létezik két olyan szituáció, amikor a cserét irányító szabályok és kritériumok annyira meggyöngülnek, hogy szinte hiányoznak. Az első a kulturális határokat átlépő tranzakciók köre, amelyekben a felek csak az árban (legyen az pénzben kifejezve vagy sem) és magára a tranzakcióra vonatkozó néhány szabályban állapodnak meg. A másik az olyan kultúrán belüli cserék esete, ahol a nagymértékben közös értelemadások ellenére a csere a cserére kerülő tárgyak értékének merőben eltérő érzékelésén alapul.” (APPADURAI, 2008, 69-70.) Appadurai értékrezsim fogalma a dolgok értékét inkább ebből, a

cserét irányító szabályok és kritériumok meggyöngyöztetésével jellemezhető, a kontextusok közötti átmeneti szituációból kiindulva közelíti meg. Mint írja, az értékrezsim fogalma „nem előfeltételezi minden egyes árucseré esetében a kulturális feltevések teljes egybeesését; az értékek összhangjának szintje helyzetről helyzetre, áruról árura változhat. Az értékrezsimok ebben az értelemben megférnek a standardok kölcsönös elismerésének alacsony, illetve magas fokával is. Ezek az értékrezsimok felelősek a kulturális – kultúrán itt helyhez kötött, lokális jelentésszisztemeket értve – határok átlépéséért az áruk folyamatos áramlása révén.”(APPADURAI, 2008, 70.)

Appadurai a tárgyakkal való társadalomtudományi foglalkozásnak alapvetően két, egymástól elválasztandó, ugyanakkor szorosan össze is függő aspektusát határozza meg. Az egyik lehetséges út a tárgyak élettörténetének végigkövetése, míg a másik a tárgyak egy lehetséges osztálya társadalomtörténetének körvonalazása. Jóllehet felhívja a figyelmet arra, hogy „az egyes tárgyak egyedi kulturális életrajzait érdemes elkülöníteni az egyes tárgykategóriák vagy tárgyszintek (...) társadalmi karrierjétől (...), mivel ez utóbbiak vizsgálata tágabb időintervallumot átfogó perspektívát igényel, és részben eltérő természetű következtetések levonására ad alkalmat” (BERTA, 2008, 52.) a két kategória összetartozásának vizsgálatát ő is heurisztikus eszköznek tekinti. Mint írja, a kétféle kutatási perspektíva közötti különbség „kétfajta idősíkhöz, kétfajta osztályidentitáshoz, és a társadalmi lépték két különböző szintjéhez kapcsolódik. A Kopytoff¹⁶ által megfogalmazott kulturális életrajzi megközelítés az egyes dolgok esetében megfelelő. E megközelítés rávilágít arra, hogy azáltal, hogy a dolgok különböző kezekben mennek keresztül, más és más kontextusokban tűnnek fel, és különböző használati módoknak vannak kitéve, sajátos életrajza vagy életrajzok sorozatára tesznek szert. Ha azonban a tárgyak osztályait vagy típusait tekintjük, fontos, hogy figyelmet fordítsunk a (...) hosszú távú változásokra és az adott csoporthoz vagy típushoz tartozó tárgyak egyedi életrajzán túlmutató, nagyobb léptékű erőhatásokra is. Lehet tehát, hogy egy bizonyos ereklyének van egy bizonyos életrajza, de az ereklyék egy típusának, vagy akár a tárgyak „ereklyéknek” nevezett egész osztályának lehetnek olyan nagyobb történelmi hullámváltozásai, amelyek során a jelentésük nagymértékben módosul.” (APPADURAI, 2008, 85.) Majd kevésbé később azt is leszögezi, hogy „a dolgok társadalomtörténete és kulturális életrajza nem teljesen választható el egymástól, hiszen a dolgok hosszú távú, makroszintű társadalomtörténete fogja keretbe a rövid távú,

¹⁶ Az Appaduraj által hivatkozott mű: KOPYTOFF, 2008.

sajátos és magánjellegű pályák formáját, jelentését és struktúráját. Ugyanakkor az is igaz, bár jóval nehezebb bizonyítani, hogy a dolgok életrajzában végbemenő apró változások hosszú távon a dolgok társadalomtörténetében bekövetkező változásokhoz vezetnek. A dolgok áramlásának mikro- és makroszintű pályái, rövid és hosszú távú mintái közti bonyolult összefüggésekre nem sok példát találunk a szakirodalomban” (APPADURAI, 2008, 87.).

Ez az a pont¹⁷, ahol Marcus etnográfiaja Appaduraj elméletéhez kapcsolódik. Marcus szerint a multi-sited ethnography lehetősége például éppen az, hogy nem csupán egyedi, hanem különböző lokális kontextusokban áruhelyzetbe kerülő – s miután láttuk, hogy áru gyakorlatilag bármi lehet, akár különböző – dolgok követésével éppen a „mikro- és makroszintű pályák” közötti összefüggések tapinthatók ki.

Marcus tudatában van annak, hogy a módszer az etnográfia határait feszegeti (1995, 99.), tudatában van annak, hogy ezen az úton a terepmunka hatékonysága is csökkenhet, hiszen az állomásozó módszerrel szemben itt gyakran előfordulhat, hogy rövidebb ideig van jelen a kutató egy-egy vizsgált közösségben s így objektíve sincsen lehetősége a megismerés olyan fokát elérni, mint a klasszikus módszerrel. Ugyanakkor – azon túl, hogy „klasszikus” problémáinak változásával lépést tarthat – két okból mégis fontosnak tartja a „többterepű etnográfia”¹⁸ módszerének felvetését. Egyfelől így olyan témák, problémák kerülhetnek látóterébe, melyek addig illetékességi körén kívül álltak, ám amelyek tekintetében sajátos módszereinek – kivált a résztvevő megfigyelésnek, vagy a vizuális etnográfának – mégis van relevanciája. E témák kutatása ugyanakkor azt is jelenti, hogy az etnográfia egy interdiszciplináris kutatási mező egyik résztvevőjévé válik. Marcus szerint – és ez a második ok – ez a lépés hozzá járul a tudományág elméleti horizontjának kitágításához is. Utóbbi pedig kiemelkedően fontos számára, hiszen a kutatás tárgyának követése olykor olyan „helyszínekre” viheti az etnográfust – pl. a média diskurzusai, vagy mint a módszert újabban tárgyaló szövegek megjegyzik, a cybertér –, melyekre elméletileg nincsen felkészülve.

¹⁷ Marcus több helyen, több „követési mód” összefüggésében is idézi Appaduraj elméleteit, lásd 1995, 104; 105; 107.

¹⁸ A multi-sited ethnography magyar fordításának kísérlete (lásd FEISCHMIDT, 2006, [online]). Részemről inkább az angol eredeti mellett maradok, ugyanis a több-terepű jelző véleményem szerint nem egyenértékű az angol multi-sited kifejezésével. A terep hagyományos megnevezése az angol etnográfiai irodalomban „field”, a terepmunka „fieldwork”. A multi-sited – épp a jelen fejtegetés összefüggésében – pedig nem azt jelenti, hogy több terepen mozog az etnográfus, hanem azt, hogy a terep mint „mező” töredezetté, több helyszínné válik. Marcus érvelésében a terepet nem a territoriális elv tartja egyben, hanem a kutatás logikája.

Marcus többször is utal arra, hogy milyen nagy hatással volt rá Donna Haraway „Cyborg Manifesto” című írása, mely először foglalta össze tudományos igényességgel a problémát, és definiálta – a feminizmus összefüggésében – a „cyborg” fogalmát (HARAWAY, 2005.). „A kiborg egy kibernetikus organizmus, gép és élő szervezet hibridje, éppannyira a társadalmi valóság szülötte, mint amennyire elképzelt teremtmény. A társadalmi valóság a megélt társadalmi viszonyokat jelenti; a legfontosabb politikai konstrukciónk ez, világformáló fikció. A nemzetközi nőmozgalmak éppannyira megalkották, mint amennyire leleplezték és feltárták a „női tapasztalatot”, ezt a döntő fontosságú kollektív objektumot. Ez a tapasztalat fikció és tény is egyben, mégpedig a leginkább döntő fontosságú, politikai fajtából valók egyike. A felszabadítás a tudatosságnak, a dolgok képzelőerővel megragadott felfogásának, az elnyomásnak és így a lehetőségeknek a konstrukcióján nyugszik. A kiborg a fikció és a megélt tapasztalat tárgykörébe esik, ami megváltoztatja, hogy mi számít a nők tapasztalatának a huszadik század végén. Életre-halálra szóló küzdelem ez; a science fiction és a társadalmi valóság közti határvonal optikai csalódás csupán.”¹⁹ Marcus számára (1995, 104.) Harawayból első sorban a módszer, a társadalmi kérdésekről való gondolkodás módja fontos. Az, hogy ne konvencionálisan tekintsen a kutató azon egymással határos, illetve szemben álló tudásterületekre, melyek összefüggésében saját kutatási területét, illetve tárgyát definiálja, hanem sajátos egységként. „A kiborg sűrített képmása képzeletnek és materiális valóságnak, a történelmi átalakulás lehetőségeit szervező két összeforrott középpontnak. A „nyugati” tudomány és politika hagyományaiban – a rasszista, férfiak uralta kapitalizmus hagyományában; a haladás hagyományában; a természetet a kultúratermelés nyersanyagaként kisajátító hagyományban; az ennek a másik reflexióiból való újratermelése hagyományában – az élő szervezet és a gép közötti viszony mindig is egy határokért folyó harc volt. A határháború a termelés, a szaporodás és a képzelet területeiért folyik. Ez az esszé a határok összezavarásában rejlő élvezetért és megalkotásuk felelősségeért száll síkra” (HARAWAY, 2005, 108.) s a maga területén ezzel próbálkozik Marcus is.²⁰

¹⁹ A kifejezést mint metaforát először az űrkutatással foglalkozó Manfred Clynes és a pszichiáter Nathan Kline 1960-ban „Cyborgs and Space” címmel megjelent (*Astronautics* 13, 26–27, 74–75.) szövegében használta. A szerzőpáros szerint a hosszú űrutazások feltétele önszabályozó ember-gép rendszerek fejlesztése, s ezeket nevezték cyborg-nak. A kifejezés azután jelentős karriert futott be a művészetekben épp úgy, mint a szórakoztatóiparban, ám intellektuális értelemben legnagyobb hatást Haraway szövege gyakorolt.

²⁰ Marcus az általam említetteken kívül egy sereg kutatót, hipotézist, a posztmodern számos ideológusát és kutatóját jelöli meg, mint a multi-sited ethnography inspirációjának forrásait. Ezek közt szerepel Malinowski, Geertz, Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, Latour, Rabinow és mások. Itt azonban nem célom Marcus elméletének részletes elemzése vagy kritikája, csupán azon összefüggéseire térek ki, melyek az én terepfelfogásomra

Marcus tanulmánya több területen is hatással volt az etnográfia, kulturális antropológia jelzett problémáival foglalkozó kutatók munkájára. Maga Marcus is kijelenti (1995, 104.), hogy a multi-sited ethnography által felvetett gondolkodási irány uralkodó tendenciaként jelenhet meg a média-antropológiában, kivált olyan területein, melyek az internettel foglalkoznak. Marcus tanulmányának megjelenése idején ez a kutatási terület a különböző társadalomtudományi diszciplínák „cyber-” ágaként az egyre gyorsabb önállósodás felé haladt, s egyre növekvő szakirodalmi korpuszukban Marcus tanulmánya biztos hivatkozási ponttá vált. Az 1990-es évek végére különböző neveken – cyber vagy computer ethnology, cyberanthropology, cyberethnography, netnography, online ethnography, computer mediated anthropology – de konvergáló tartalommal a kutatási irány az antropológia elismert területévé, módszertana a kvalitatív módszertan részévé vált. E kutatási irányok fókuszában első sorban a virtuális világok és személyiségek problémaköre áll, s alapvetően olyan emberi közösségekben kutatnak, melyek tagjai csak, vagy első sorban a kibertérben állnak kapcsolatban. (Alapszöveggként hivatkozott általában ESCOBAR et al., 1994. A kérdéskörhöz átfogóan lásd BUDKA – KREMSER, 2004. A cyberethnography módszertanának összefoglalása HINE, 2000.) A kibertér felé elmozduló antropológiákkal párhuzamosan, azokkal szoros összefüggésben az ezredfordulóra egyre határozottabb körvonalakat öltött az ún. hipermédia-etnográfia vagy „multi-semiotic ethnography”, melynek szintén Marcus elmélete volt az egyik alapvető hivatkozása, s amely magát szintén a kvalitatív kutatási módszerek között pozicionálta. (Az irányzat alapműve DICKS et al. 2005.)

A terep fogalmának meghatározásában azonban nem csupán a tereppel kapcsolatos elméleti és módszertani tudások játszanak szerepet, hanem az is, hogy a kutató hogyan van jelen a terepen, hogyan érzékeli azt, hogyan reflektál a saját jelenlétére.

1.2. „Tereptörténet”

Egy kutató számára az elméletek és módszerek sokszor olyanok, mintha az érzékszervei, a testrészei lennének. Nem csupán azokon keresztül éri el, érzékeli a társadalmi jelenségeket, de valahogy a részévé, sajátjává is válnak. Az én esetemben is erről van szó, így most egy szub-

is hatottak.

jektív nézőpontból is szeretném bemutatni azt az utat, ami a kutatási módszereim kiválasztásához, s ezeken keresztül a kutatás alapproblémájának egyre konkrétabb megfogalmazásához elvezetett.

A disszertációm mögött álló kutatás először „strukturálatlan érdeklődéssel” (BABBIE, 1999, 63.) indult. Kulturális antropológiai tanulmányaim során fokozatosan fordult érdeklődésem saját kultúráim, az engem közlelőle körülvevő, szocializációm, identitásom számatlan módon és tekintetben meghatározó református vallás, és „kálvinista világnézet” (pl. MAKKAI, 1926, TAVASZY, 1997 [1927].) felé. Az adottságok megkérdőjelezése, a természetes dolgokra idegenként való tekintés készségének kialakítása – melyre tanárain egykor nagy hangsúlyt fektettek – engem is a „saját kultúrájában kutató etnológus” (FÉL, 2001.) rögös útjára vezetett. Ez az út azonban határozott irányt csak 2009. május 22-én vett. 2007-2008-ban egy kutatási projekt keretében elkészítettem a Magyar Reformátusság a Kárpát-medencében címmel megjelent térképet (NAGY, 2009). E kutatás során jelentős mennyiségű adatot gyűjtöttem a Kárpát-medence magyar reformátusságáról, egyre határozottabb kép alakult ki bennem történeti folyamatokról, törésvonalakról, meghatározó identitásjegyekről, identitásrégiókról, és identitáskrizisekről – ám *Május22* számomra is értelmezésre szoruló tapasztalat volt. Az a református identitás, ami ott feltárult előttem több ponton radikálisan más, idegen volt attól, amiben éltem, amit magaménak vallottam. Addig a pillanatig, amíg be nem léptem a református *Nagytemplom* előtti térre, érdeklődő, első sorban vallási megtapasztalásra nyitott reformátusként közelítettem az eseményhez. Persze, vittem magammal fényképezőgépet, és egy jegyzetfüzet egyébként is mindig van nálam, de nem terepmunkára, hanem a program felületes ismeretében lényegében istentiszteletre készültem. Egykori iskolám, a Református Kollégium felől közelítve a cselekmény színhelyét először a gyülekező tömeggel találkoztam, majd a *Központi installáció* első látásra nehezen értelmezhető tömegéből kinövő *Életfát* pillantottam meg. A nyitó esemény kezdetéig lényegében semmi sem ígérkezett különlegesnek. Református tömegrendezvényen voltam korábban is, a Református Világtalálkozók stadion-istentiszteletei után nem volt egészen szokatlan ez a tömegélmény. A *Nagytemplom* harangjainak szavába belefolyó, előbb egy gyerek hangján megszólaló majd a kórus által aleatolikusan ismételt „Ó, én édes jó Istenem...” kezdetű „álnépdal”²¹ felhangzása, s ugyanakkor a *Nagytemplom* felől

²¹ Ó, én édes jó Istenem / Oltalmazóm, segedelmem, / Vándorlásban reménységem, / Ínségemben légy kenyerem. (vagy: ... lágy kenyerem) // Vándor fecske sebes szárnyát, / Vándorlegény vándorbotját, / Vándor székely reménységét, / Jézus, áldd meg Erdély földjét. (vagy: ... Erdély népét) // Vándor fecske hazatalál, / Édesanyja fészkeire száll, / Hazajöttünk, megáldott a / Hazamegyünk, megsegít a / Csíksomlyói Szűz Mária.

érkező menet megjelenése azonban kizökkentett ebből a szerepből. A református liturgia puritán, szikár, első sorban a közösségi cselekményekre, éneklésre alapozott, és meglehetősen korlátozott szimbolikus tárgyi világú fekete-fehérségével szemben egyszer csak egy nagyon ünnepélyes, dús és misztikus hangzásokkal gazdagon hömpölygő, ismeretlen – mégis egyértelmű – szimbólumokat prezentáló spektákulum nézője lettem. Az élmény egyszerre volt magával ragadó és zavarba ejtő, valami totálisan idegen és mégis teljesen érthető, taszító és vonzó. Fascinans – mondaná Otto (OTTO, 1997, 48.). A körülöttem állók arcán hasonló átszellemült, megilletődött zavar tükröződött. A nyitó esemény során egyre újabb és újabb kérdések vetődtek fel bennem. Hogyan kerül egy katolikus, ráadásul a csíksomlyói búcsúhoz kapcsolódó ének egy ennyire emblematikusan református rendezvény nyitányába? Hiszen a bartóki dallamra írt éneket – függetlenül e hiedelem valóságtartalmától – sokan mint népdalt, s az „Eredeti Székely Himnuszaként” tartják számon, melynek utolsó versszaka ráadásul a Csíksomlyói Szűz Mária áldásáról énekel. Vagy felekezeti szűkkeblűség lenne ilyen „apróságon” fennakadni, hiszen tudvalévő, hogy ma már a reformátusok is szervezeten látogatják búcsújukor Csíksomlyót, mint a nemzeti emlékezet kitüntetett helyét. S ha ez így van, s a „szűzmáriázás” konnotáció Méliusz egykori szószékétől talán alig pár lépésre csupán apróság, akkor miről is szól itt ez a történés? Akkor nyilvánvalóan nem „református családgyesítésen” (Of.: 5.) vagyunk együtt, hanem azért, hogy ellenszélben, protestálva, amúgy „kurucosan” végrehajtsunk egy politikai programot, „a nemzet határokon átívelő újraegyesítését”? Az események sodrában minduntalan ilyen és hasonló gondolatok vetődtek fel bennem. Közben néztem a tömeget, mely az esemény színteréül szolgáló *Központi installáció* körül állt, mintha köztük és a helyszínt biztosító biztonságiak és zöld pólós önkéntesek között egy láthatatlan vonal mentén sorakozott volna fel, melyet átlépni nem szabad, mely elválasztja a szent és a profán teret egymástól. Aztán megint megragad az ének, a rendszertelenül belépő szólamok egymás után éneklük lassú áradássá: „Jézus, áldd meg Erdély népét...” Aztán megint néztem az arcokat, az összekulcsolt kezeket. A *Nyitó esemény* percei alatt folyamatosan a belső és a külső nézőpont, a részvétel és a megfigyelés – ha tetszik: a bennszülött és a kutató – pozícióit váltogattam. Végül győzött bennem az a szándék, hogy megértsem a körülöttem zajló eseményeket, hogy meg tudjam fogalmazni a magam számára is, hogy mi történik itt, hogyan és mitől református egészében mindaz, ami elemeiben egyáltalán nem az, s hogy kik és mit akarnak az eseményeken, szimbólumokon és rítusokon keresztül tudtomra adni. Úgy döntöttem tehát, hogy terepen va-

gyok, résztvevő megfigyelést végzek – amit egyáltalán nem tett könnyebbé az a körülmény, hogy nem idegenként vagyok résztvevő, s megfigyelőként magamat is meg kellett figyelnem, folyamatosan reflektálva arra, amit teszek és érzek.

Ott voltam a „dolgok sűrűjében”, a szó legszorosabb értelmében az emberek válla fölé kukucskálva és hallgatózva figyeltem azt, ahogyan a nap rítusaiban a „megformált viselkedés illékony példáival” (Geertz, 2001, 202.) kirajzolódik a magyar reformátusság önértelmezése – tatalmilag és formailag – (lásd GYÖNGYÖSI KORSÓS, 2009, 6.) mint egy „megjelent dokumentum” (Geertz, 2001, 202.).

Az eseményt követően kutatóként már *Május 22* sűrű leírását, vagyis a látott-átélt cselekvések értelmét megadó struktúrák tagolt hierarchiájának leírását szerettem volna megadni. Az ott-és-akkor tapasztalata alapján két ilyen struktúrát véltem felfedezni. Az egyik az, amit tradicionális református identitásnak neveztem. A másik az, amit egy, a Vezetők részéről konzekvensen végiggondolt, új református identitás- és közösségmodellként azonosítottam. *Május 22* összetett rítusait pedig ezek találkozásaként értelmeztem, ami egyfelől új jelentést ad néhány régi elemnek és új elemeket is illeszt a modellbe, másfelől az új konstrukciót élményszerűen mutatja fel a közösség előtt. Ezt követően úgy gondoltam, hogy az évenként megrendezésre kerülő *Egységnap* rítusait, s az azokhoz kapcsolódó kommunikációt figyelve azt fogom vizsgálni, hogy a Vezetők hogyan törekszenek az új identitás megerősítésére.

A tereptapasztalatok, a bővülő diskurzusok anyagának olvasása, a tradicionálisnak gondolt identitás elemeinek egyértelmű föltárására tett kísérletek, illetve a szaporodó interjúk tanulságai nyomán azonban ezt a koncepciót számos elemében újra kellett gondolnom. Egyfelől rá kellett jönnöm, olyan, hogy „tradicionális református identitás” nem létezik. Nincsen, nem volt sohasem egységes református azonosságtudat, s a reformátusok különböző törésvonalak mentén olykor nagyon különböző identitású csoportokra bomlottak. Ez viszont azt is jelenti, hogy a *Katekizmus* állítása, mely szerint *Május 22* egy meglévő lelki, teológiai egység helyreállítása (s ehhez mintegy másodlagos területként kapcsolódik a szervezet különböző területein az egység megteremtése) nem állja meg a helyét. Majd a Vezetők és az egyház hivatalos kommunikációját figyelve arra is rá kellett jönnöm, hogy az általam feltételezett új identitásmodell nem létezik, s ezt több interjúm meg is erősítette. Az elmúlt három évben az *Egységnap* és a hozzá kapcsolódó kommunikációs stratégiák központjában nem egy identitás megerősítése, hanem egy identitás „kitalálása” állt.

Visszatekintve ez a probléma már 2009. május 22-én megjelent. A *Nagytemplom* előtt elmondott prédikációjában Bölcskei Gusztáv nagyon szemléletesen beszélt az esemény jelentőségéről:

„Mi történt május 22-én Debrecenben? A magyar reformátusságot ábrázoló kép, amelyet közel kilenc évtizede kiszakítottak a keretéből, újra keretet kapott. A keret nélküli kép mindig sérülékenyebb, a szélei foszladoznak, töredeznek. A keret nem díszítő tartozéka a képnek, hanem védi, óvja, s tartást ad neki.” (BÖLCSKEI, 2009, [online])

Bölcskei metaforája valószínűleg reflektál az *Alkotmányozó zsinattal* kapcsolatosan, az esemény előtt, az egyházon kívül – de attól nem függetlenül – megjelent kritikus hangokra (például CZAPP, 2009, [online] illetve BÖLCSFÖLDI, 2009, [online], vagy a NyMRLSz 2009 májusában az interneten terjesztett nyilatkozata lásd a C/1. mellékletben), melyek éppen az új keret felől kérdőjelezték meg az esemény legitimitását mondván, hogy mindaz, amit az új alkotmány szabályozni kíván, már szabályozva van egyfelől az egyesülő egyházak alkotmányai-ban, másfelől a református egyházakat egyesítő már meglévő olyan szervezetekben, mint a Magyar Református Egyházak Tanácskozó *zsinata* (MERTZs), illetve a Magyar Reformátusok Világszövetsége (MRVVSz). Nem új kereteket kellett volna létrehozni, hanem a meglévőket kellene tartalommal feltölteni. Bölcskei ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy a tartalom nem új, és nincsen szükség új tartalomra, hiszen *Május 22* a meglévő egység helyreállítása, s lényegében azt sem állítja, hogy a keret merőben új lenne. Erre utal az, ahogyan az esemény után két nappal egy, a *reformatus.hu* által idézett nyilatkozatában újfogalmazza a fenti metaforát:

„Ami most történt nem más, mint amikor egy keretéből kiszakított festményt, újra vissza helyezzük a keretébe. A keret nem járulékos díszítőelem, hanem tartja a képet. A magyar reformátusság május 22-én keretet adott.” (Of.: 12)

Egy esztendő múltán, 2010 májusában, az új *Egységnap* kapcsán az egységgel kapcsolatos kommunikáció első számú hivatalos médiumának tekinthető *majus22.org* honlap azonban már egy más metafora mentén fogalmaz. Ez a szöveg a Tarr Zoltán zsinati tanácsos által „a

problémáknak elébe menő”-nek nevezett egyházi kommunikációs stratégiát követve az *Egységnap* kapcsán a „parancsolt ünnep” – római katolikus terminus mentén megfogalmazott – problémáját veti fel, és igyekszik tisztázni. A cikk írója – fiatal református történész, egy vidéki egyházköztség gondnoka – szerint az egység értelme:

„...értelmes és hasznos dolgokkal kitölteni a május 22-e által felállított kereteket, létrejött „közös” testületeket, stb., stb. (...)”

Majd valamivel alább a legfontosabbnak az egyesülés „aprópénzre váltását” tartja.

„Ezt pedig csakis az egyének (egyháztagok) és a kisközösségek, gyülekezetek, református szervezetek, iskolák tehetik meg – határokon innen és túl. Hogyan? Úgy, hogy cselekedetekkel töltik ki május 22-e fentebb emlegetett, a tényleges egyesülésnek csak a lehetőségét megteremtő kereteit.” (PASZTERNÁK, 2010, [online])

Bölcskei püspök 2009 májusában egy „üzenetben” az egység természetessé válásával kapcsolatos reményét fogalmazta meg:

„Váljék természetessé az, hogy akiknek közös a hitük, a hitvallásuk, együtt rezdül a lelkük egy-egy felhangzó énekre, egy-egy mondatról ugyanez jut eszükbe, azokat mesterségesen ne lehessen szétszakítani. Ennél sem kevesebbet, sem többet nem akarunk.” (Of.: 13.)

2010 májusában pedig arról számol be, hogy

„Mostanra viszont egyre természetesebb vált a tavaly kialakított keret, egyre inkább magától értetődő az együttműködés.” (CSEPREGI, 2010a, [online])

Majd maga teszi fel a kérdést: *„Sikerült-e az egységet a terveink szerint beteljesíteni, tartalommal megtölteni?”* És válaszol is rá viszonylag hosszasan kifejtve, hogy miért csak úgy, ahogy. A szöveg két szempontból is fontos. Egyfelől jelzi az eredeti koncepció bizonytalanságát vagy elbizonytalanodását. Hiszen az, hogy Bölskei is a keretek tartalommal való feltölté-

séről beszél – az inkonzisztencia lehetőségét most figyelmen kívül hagyva – vagy arra utal, hogy az eredeti metafora nem egy koncepció mentén fogalmazódott meg, vagy arra, hogy ő maga is elbizonytalanodott abban. Másfelől a keretek természetességére való utalás hivatkozás az egy évvel korábbi nyilatkozatára, s ez a „természetesség-motívum” ettől fogva minden évben visszatér Bölcskei *Május 22*-vel kapcsolatos megszólalásaiban.

Az előbb említett bizonytalanság ragadható meg az új *Egységnap* ünnepével kapcsolatban is. 2010-ben az első *Egységnap* megünneplése felemásra sikeredett. Az *egyházközségek*be küldött körlevél az egyháztestek közötti akadozó egyeztetések miatt nagyon későn ment ki. A hivatalos, központi ünnepséget előbb májusról őszre napolták, majd végül csendben el is maradt. Az ünnepvel kapcsolatos kommunikációban szintén a bizonytalanság uralkodott. A közhangulatban az ünnep „parancsolt” jellegével kapcsolatban megfogalmazódott kritikákra reagáló, már idézett cikken kívül a *majus22.org* egy másik, sajátos cikket is megjelentetett – melyre többször is hivatkozni fogok – „*Hogyan ünnepelné meg május 22.-t?*” címmel (Csepregi, 2010b, [online]). Ebben a riporter először ismét Bölcskeit szólaltatja meg, aki alapvető bizonytalanságának ad hangot:

„Az MRE zsinatának lelkes elnöke szerint sokakban felmerült, hogy lehetne május 22. a „református Csíksomlyó” alkalma, egy megindító és látványos összejövétel. – Biztos vagyok benne, hogy kialakulhat egy hagyomány erre a napra...”

Majd különböző egyházi közszereplők véleménye következik, melyekből az mindenképpen világossá válik, hogy ünnepre szükség van, annak demonstratívnak, ugyanakkor a hagyományos keretekhez illeszkedve ritualizálnak, de legfőképpen közösséginek kell lennie.

Ezzel párhuzamosan egy harmadik cikk is megjelent a honlapon, melynek címe – „Mi történt 2009. május 22-én?” – egyértelműen utal abbeli szándékára, hogy *Május 22* emlékeztét tematizálja. (FODOR, 2010a, [online]) A szöveg által megszólaltatott, nagyon különböző háttérű és életkorú reformátusok – bizonyára nem véletlenül – *Május 22* rituális, érzelmi, a rítusban és szimbólumokban is megmutatkozó megújulási készségen keresztül a kognitív, valamint a közösségi és Trianon „ledöntésére” utalva történeti aspektusait emelték ki.

Míg 2009-ben a „mit jelent?” típusú szövegek az egyház vezetőit szólaltatták meg, addig 2010-ben ezekre a kérdésekre már első sorban és meghatározó módon a református közös-

ség tagjait megszólaltatva adtak választ a Vezetők, s 2011-ben ezek mentén indult el *Május 22* „tartalommal való feltöltése”, emlékezetének megkonstruálása. Bár 2010-ben is már az *Egységnap* körüli időszakra (május 21-22, péntek és szombat, míg az *Egységnap* május 23-a vasárnap volt) időzítették az immár Kárpát-medencei *Szeretethíd* eseményeit, és ugyancsak erre az időszakra esett a határon túli lelkészek vendégszolgálat, ám az egybeeső-egybeszer-vezett események nem szervesültek. Erre csak 2011-ben került sor.

„Egyre természetesebb a reformátusok egysége – hangsúlyozta Bölcskei Gusztáv, tiszántúli püspök május 22-én, két évvel a Kárpát-medencei reformátusok egységesülése után. A zsinat lelkészi elnöke szerint természetes, hogy ugyanaz az örökségünk és együtt akarjuk megélni a Krisztuskövetésünket. Nem írott malaszt, hogy megéljük az egységünket, és élő gyülekezeti kapcsolataink vannak – fogalmazott a püspök. „A látványos nagy feltűnést keltő eseményt, idén kapcsolatépítéssel és közös programokkal hitelesítették a gyülekezetek”- vélekedett Bölcskei Gusztáv. (...) Debrecen-Józsán határon túli gyülekezetekkel ünnepelték az egység napját. A rendezvényt, a május 22-ei jelkép, az életfa fogta össze. Az archaikus ételek főzőversenyén kínálták a hajdúsági slambucot, a szatmári töltöttkáposztát és a kunsági birkapörköltet is. Az erdélyiek bográcsában Bíró Zoltán készített csorbalevest. Az erdőhegykisjenői főgondnok szerint 2009. május 22-e óta élénkebbek a gyülekezeti kapcsolatok, „jobban összejönnek a reformátusok”. Miközben a miccset (erdélyi grill kolbász- szerk.) készítette azt is elmondta, hogy Erdélyben minden nap meg kell vívniuk a harcot, hogy megtartsák identitásukat és magyarságukat, „de amikor ilyen alkalmakon megéljük az összetartozást, érezzük hogy nem hiábavaló” – fogalmazott. Gacsályi Zsolt józsai lelkipásztor szerint azért fontos, hogy a határon túli gyülekezetekkel együtt ünnepeljenek, mert az egység megélése gyülekezeti szintű, és ezek azok a kapcsolatok, amelyek a május 22-ei egységesülésnek tartalmat adnak.” (Of.: 15)

A hosszabban idézett cikk két okból is fontos. Egyfelől fontos amit mond: ahogyan Bölcskei újra előhossa a közösség megélésének és reprezentációjának természetes, magától értetődő voltát s ebben az is benne van, hogy a közösség megélésének és reprezentációjának ezt a módját tekinti természetesnek – abban az értelemben, hogy nem teszi kérdéssé ezt a módot. Nem utal sehogyan sem arra, hogy a csorbaleveses, slambucos, miccses, sátorosistentiszttele-

tes, népzene, játszóházas módja az ünneplésnek az ünneplés református mintakészletének legalábbis nem a domináns elemei közé tartozik. Az *egyházközség* közösségépítő rendezvényei között természetesen egyre gyakrabban megtaláljuk az ilyen jellegű alkalmakat, ám az egyház ünnepei megélésének mintái közt ez nem kimondottan megszokott, természetese. Itt történik továbbá először utalás arra, hogy az egység koncepciója láthatóan legitim, hiszen ezt épp a *gyülekezetek/egyházközségek* – itt, s szerte a Kárpát-medencében – épp most hitelesítik azzal, amit tesznek. 2011-ben már tudatosan került a *Szeretethíd* az *Egységnap* ernyője alá, s ez nagyban megkönnyítette a *egyházközségek* együtt-működését, egy közös ügyben való megmozdulását csakúgy, mint a regisztráción keresztül ennek az együttműködésnek a számon tartását, felmutatását. Az *Egységnap* ebben az évben megvalósuló, gyakorlatilag központinak tekintett debreceni és józsi rendezvényei ugyanazt a tematikát mutatták fel, melyet az előző év imént idézett cikkei egyfelől a *Május 22*-re való emlékezésben, másfelől az emlékezet formájának kitalálásában meghatároztak. A cikk másfelől azért fontos, ahogyan mondanivalóját előadja. Ha nem is kimondottan magas színvonalú újságírói szövegformálással találkozunk, ám mindenképp átgondolt, és egyértelműen az ünnep megkonstruálásának célját szolgáló írásról van szó. A szöveg úgy reflektál a fentebb elemzett 2009-es cikkek tematizációs próbálkozására, hogy a megszólaltatott szereplőkön keresztül egységes narratívába szervezve állítja az olvasó elé az *Egységnap* s ezen keresztül *Május 22* legitimációját.

A cikket a Tiszántúli Református Egyházkerület (TTRE) honlapjáról vett át a *reformatus.hu* s annyira fontosnak tartotta, hogy a honlap 2012 tavaszán végrehajtott átalakítását követően újraformálva, a képcsatolási problémákat is kijavítva tartotta meg archívumában. A képek szervesen illeszkednek a cikk mondanivalójához. Különösen jellemző az, ahogyan az első felvétel Bölcskei természetesség-narratíváját a püspök ábrázolásával is aláhúzza: az ünnep megnyitóján a püspök gyakorlatilag „civilben”, világos nadrágban, ingben – nyári időjárás lévén ez természetes – és a kötetlen, nem-hivatalos, emberközeli fellépés nála elmaradhatatlan attribútumaként nadrágtartóval látjuk²². Ez a nadrágtartó-motívum irrelevánsnak tűnhet, ám Tarr Zoltán szerint Bölcskei a jelenleg hivatalban lévő püspökök közül az egyetlen, aki megtanulta és érzékkel használja az imázs-építés különböző technikáit. A természetességnek ezt a mindennapisághoz, magátólértetődőséghez, „semmi újdonság”-hoz hajló értelmét

²² Lásd az A melléklet -01, 02-es képeit. A második kép a Kárpát-medence magyar református teológiai tanárainak 2012 júliusában Sárospatakon megrendezett találkozóján, egy a református felsőoktatás krízishelyzetéről és jövőjéről szóló informális vitán készült. A vita annyira informális volt, hogy Bölcskei kikapcsoltatta a *tirek.hu* jelen levő újságírójának diktafonját.

hangsúlyozza a többi kép is, kivéve az Immánuel Otthon fogyatékosainak színpadra állítását (A/03 kép), ami új elemet hoz a református identitás reprezentációinak körébe – erről a későbbiekben bővebben is írok –, ám ezt az új elemet épp a kontextus által próbálja a természetes-ség aurájába öltöztetni.

Az *Egységnap* ünneplésének és *Május 22* tematizációjának azok az elemei, melyek az elmúlt három évben hol többé, hol kevésbé esetlegesen kerültek egymás mellé, 2012-re egy átgondoltként kommunikált koncepció mentén kerültek prezentálásra úgy az *Egységnap* rendezvényein, mint a hozzá kapcsolódó médiaanyagokban. A *Szeretethíd* és az eseményhez újonnan kapcsolódó *Református Zenei Fesztivál* (RZF) s a közszolgálati televízió által közvetített központi Istentisztelet az egységkoncepció hordozóivá, megjelenítő médiumaivá léptek elő. Az események, az azokon elhangzó verbális megnyilatkozások, a prezentált szimbólumok, és a médiákban ezekről való beszéd a koncepció legitimációs színtereiként funkcionáltak.

Az idei *Egységnap* programjai közül mindenképpen kiemelkedik a Nemzeti Múzeum lépcsőjén felálló, mintegy ötszáz főt számláló Kárpát-medencei egyesített kórus „szolgálat”, mely az események egybeesése folytán a Múzeumok Majálisa rendezvény széles nyilvánosság előtt zajlott le. (A/04. kép) Az utolsó műsorszám, Erkel Ferenc Szózat-megzenésítése után megszólaló Böszörményi Gergely, a RZF fő szervezője a hallgatósághoz intézett szózatában azt fogalmazta meg, hogy nekünk, reformátusoknak

„identitásunk számára fontos, hogy mi itt énekeljünk..”

A fesztivál előtt a *reformatus.hu*-n Böszörményi egy interjúban a fesztivál küldetéseként éppen azt hangsúlyozta, hogy

„fontos, hogy a reformátusság megmutatkozzon saját maga és a világ felé” (T. NÉMETH, 2012, [online]).

A saját magunk előtt való megmutatkozás, megismerés megtervezett színterek, tematikák és keretek között, illetve ugyanennek a konstrukciónak a „világ” előtt sajátosként, unikálisként való felmutatása az ünnep alapkoncepciójává vált.

A Szeretethídban az egyház egy nyitott, társadalmi felelősségét vállaló, *szolgáló*, s ebben a *szolgálatban* „nagyjaitól kicsinyeiig” példát mutatni akaró közösségként ismert magára, s ezt a képet mutatta fel a világ előtt.

„A program világi védnöke, Kovács Árpád azt hangsúlyozta, hogy sokkal több dolog köt össze minket, mint ami eltávolít egymástól. A Költségvetési Tanács elnöke szerint a legfontosabb összekötő erő az egymás iránti szeretet, aminek megnyilvánulása az egymásért, az esetekért érzett felelősség és az egymásért tenni akarás is.” (KISS S, 2012, [online])

Kovács érvelése jellegzetesen kevert visszhangja egyfelől a liberalizmusnak másfelől az ún. *belmissziós*²³ törekvések hagyatékának (A *belmisszió*hoz átfogóan lásd FORGÁCS 1925, valamint KISS, 2006a.). A liberális teológián alapuló vallásosság a 19. század második harmadától az első világháborúig meghatározta, s a második világháborúig még erősen befolyásolta a magyar református teológiai gondolkodást, s az egyházi élet különösen a városi formáit. A liberális teológia szerint „szép az ima, szép az evangélium, de gyakorolják ezeket a titkos ajtót bezárva, s ne vigyék ki az életbe.” (BÍRÓ – SZILÁGYI, 1949, 397.) Az, hogy ki mit hisz erről vagy arról a dogmáról teljesen a magánügye, s egyébként is a dogmák ellent mondanak a szellem szabadságának, s csak arra jók, hogy az embereket szembe állítsák egymással. A liberális teológia – csakúgy, mint általában a korszak liberális gondolkodói – hittek abban, hogy ha a „nép” szellemi és külső körülményeiben felemelkedik, akkor lelkében is meg fog nemesedni. A 19. század végének jeles és nagy hatású teológusa, Kovács Albert szerint

„lényeges, hogy higgyünk Istenben, szeressük Őt és embertársainkat, s higgyünk abban, hogy van egy erkölcsi világrend, amelynek középpontja Isten. Ha így gondolkozunk, akkor nincsenek többé a protestánsok között felekezeti különbségek, mert, mint írja 'ma már minden felekezet hívei egy hitet vallanak, úgyhogy nem tudjuk, miben vagyunk még lutheránusok, kálvinisták, unitáriusok.' A keresztyénségnek ma a valláserkölcsi élet a középpontja. A lelkészek egyik legfontosabb feladata az erre vonatkozó ismeretek és teendők átadása, tanítása.” (BÍRÓ – SZILÁGYI, 1949, 372.)

²³ Erről mozgalomról később sokszor és bőven esik szó. Itt annyit: a személyes hitből fakadó vallásosságot hangsúlyozták, s arra törekedtek – erre utal a „bel” misszió elnevezés – hogy a „keresztyén” társadalomban hit nélkül élő embereket szólítsák meg.

A liberálisok ádáz küzdelmet folytattak a református egyházban a 19. század végétől jelentkező, az evangéliumot és az imádságot a nyilvánosság elé programszerűen kivívó *belmissziós* mozgalommal, mely tagadta a tudás erkölcsnemesítő hatását, illetve úgy vélte, hogy az embereknek nem tudásra, erkölcsprédikációkra van szüksége, mert önmaguktól nem képesek „megjavulni”, nem képesek legyőzni a bűnt csak Isten kegyelme által. Jóllehet teológiai alapállásuk tehát radikálisan szembeálló volt, számos tekintetben mégis nagyon hasonlított a két irányzat. A *belmissziós* gondolkodás is szemben áll a dogmákkal és a különböző felekezetű emberek közt a szeretet integráló szerepét hangsúlyozza – jóllehet e szembenállás oka nem a szellem hatalmába, hanem Jézus dogmák fölöttiségébe vetett hit, mely szerint minél közelebb vagyunk Jézushoz, annál közelebb kerülünk egymáshoz is. A liberalizmus szociális programja „a szegénység megszüntetése” és a néptömegek kulturális felemelése külsőre nagyon hasonlított a *belmissziós* egyesületek munkájára, ám az utóbbi esetében ennek motivációját a keresztyén ember szociális felelősségének felismerése jelenti. A képlet még összetettebbé válik, ha a *Szeretethíd* által megjelenített református identitáselem háttérébe oda állítjuk a Kováccsal együtt megszólaló Bogárdi Szabó István dunamelléki püspök által mondottakat is.

„Az egyházi vezető kiemelte: az önkéntes munkát szívesebben végezzük, mint a kötelezőt, ezért akkor lesz áldás a Szeretethíd kezdeményezésén, ha a résztvevők a segítségével megértik, hogy a hétköznapi munkánkat, a kötelességünket is ugyanolyan jókedvvel és lendülettel kell végezni az Isten dicsőségére, mint az önként elvállalt feladatokat.” (KISS S, 2012, [online]) (A/05. kép)

A püspök egyértelműen a református identitás legmélyebb rétegeire, a kálvini hivatásetikára utal, mely szerint minden munkának megvan a maga becsülete, mert minden munka célja Isten dicsőségének munkálása. (Lásd KÁLVIN, 1909, 690-696.) A *Szeretethíd* megalapozását végül Végül Pál Sándor, az önkéntes napokat szervező Magyar Református Szeretetszolgálat (MRSZ) Alapítvány kuratóriumának elnöke zárta, aki

„arra szólított fel, hogy lépjünk ki a tespedésből, hiszen egyre több a segítségre szoruló, és nekünk nemcsak lehetőségünk, de kötelességünk is lépni feléjük. Az elnök szerint a Szeretethíd

fő célja, hogy a – lehetőleg folyamatos, sőt életformává váló – segítségnyújtás által örömet okozzunk magunknak és másoknak is.” (KISS S, 2012, [online])

A RZF koncepcióját kevésbé cizelláltan de annál célratörőbben és a hallgatóság számára célzottan megfogalmazó Böszörményi Gergely szerint

*„...Ez egy olyan fesztivál, mint a többi: van sör, bor, pálinka, de a Református Zenei Fesztivál mégis más, mert mindig ott van, akire figyelünk.”²⁴ (A/06. kép) Erre a betévedők reflektáltak is. Mint a *parokia.hu* írja: „Éppen fellépésükről igyekeztek haza a hiphoptáncosok, amikor belebotlottak a Bakáts téri kirakodóvásárba. A fiataloknak megakadt a szeme az arcfestésen, így csatlakoztak is a kicsikhez. Egyikükre tánciskolájuk logóját festették. – Ha körbenézek, azt látom, hogy ez egy bárki számára elérhető rendezvény; nem azt sugallja, hogy csak a reformátusok jöhetnek ide, hanem mindenkinek itt a helye, mert szívesen látják – mondta kérdésünkre Dzsubák Tamás.” (FEKETE – JAKUS, 2012, [online])*

A reformátusok tehát itt is nyitott közösségként jelennek meg, nem egy sajátos egzotikum megtestesítői, hanem olyanok, mint bárki más ebben az országban. Illetve mégis mások, de ezt a másságot nem erőltetik rá másokra, csupán elérhetővé teszik számukra, azt, aki miatt mások.

Az itt felvázolt tereptörténet természetesen utólagos rekonstrukció. 2010 májusában az egységkonceptió hivatalos kommunikációját meghatározó weboldalon megjelenő „ötletbörzét” olvasva egyáltalán nem lehetett azt sejteni, hogy merre kanyarodik tovább a történet, hány szerző kapcsolódik be írásába és milyen helyszínekre vezet majd el. Az azonban a már idézett cikkek elolvasását, végiggondolását követően látszott, hogy cselekménye legalább annyira a református nyilvánosság színterein zajló diskurzusokban, mint a *Nagytemplom* vagy kis templomok tereiben, vagy a *zsinat* tanácstermeiben fog bonyolódni. A terepmunkám lényegét így – Marcus elméletét felhasználva – ezeknek a diskurzusoknak a követéseként határoztam meg. A következő kérdés tehát az volt, hogy miként jellemezhető, írható le a református felekezeti közösség belső nyilvánossága, s hogyan lelhetők fel abban az általam követni szándékozott diskurzusok.

²⁴ Ugyanezt egy másik alkalommal így fogalmazta meg: „*olyanok vagyunk, mint egy világi fesztivál: van sör, bor, pálinka, de a Református Zenei Fesztivál mégis más, mert mindig ott van az evangélium.*”.

2. Református nyilvánosság

A nyilvánosság problémájával foglalkozó társadalomtudományi munkák számára megkerülhetetlen hivatkozási tétel Jürgen Habermas társadalmi nyilvánosság szerkezetváltásáról írt munkája. „Miközben a társadalmi nyilvánosság habermasi fogalma az elmúlt évtizedekben a társadalomtudományi diszkurzusok egyik központi kategóriájává vált, addig mára szinte nincs olyan eleme Habermas eredeti meghatározásának, amelyet valamilyen nagyon komoly kritika ne ért volna. Habermas koncepciójából kimaradtak az alsóbb osztályok és a plebejus nyilvánosság, a politikai és kulturális elit, a nők, a fogyasztás, továbbá a burzsoá nyilvánosságnak a kávéházakhoz és a sajtóhoz nem köthető terei is.(...) A kritikák ellenére ugyanakkor a habermasi nyilvánosságelmélet a mai napig megőrizte hegemon státuszát a társadalomkutatásban. Még azon az áron is, amit például a kommunikációkutatás gyakorlatában láthatunk, hogy miközben az empirikus anyaggal való összeférhetlensége miatt szinte minden egyes elméleti előfeltevését elvetik, vagy módosítják, addig kényszerűségből átfogó teoretikus keretnek mégis meghagyják.” (CSÁSZI, 2003, 6. Történettudományi oldalról hasonlóan fogalmaz MÁTRAY, 1999, [online]) Disszertációmnak nem célja Habermas kritikája, ugyanakkor elméletének, és a körülötte kialakult vitának van egy olyan pontja, mely éppen saját empirikus anyagom megértésében tűnik lényegesnek, ez pedig a reprezentatív nyilvánosság karakteres szembeállítás a nyilvánosság más, dialogikus formáival. Habermas a nyilvánosságnak ezt a formáját az uralkodó, illetve általánosabban a hatalom személyes képviselőéhez, reprezentációjához köti, vagyis a reprezentatív nyilvánosság színtereinek létrejöttét alapvetően egy bizonyos ágenshez kapcsolja. (HABERMAS, 1993, 55-63.) A következőkben először ebből a nyilvánosság-koncepcióból indulok ki, majd ezt a reprezentatív nyilvánosságot a polgári nyilvánosságra jellemző érvelő-vitázó közösséggel szembe állító értelmezéstől az empirikus anyag elemzése során távolodva a PTC alapján, annak széles spektrumú színtér-fogalmát használva amellet próbálok érvelni, hogy a reprezentatív nyilvánosság színtere(i) annyiban köthető(k) az ágenshez, amennyiben általában a színterről elmondható, hogy az az ágensként való mutatkozás helye: az „ágensek megnyilvánulásaikban mutatkoznak meg ágensként. Színtér tehát az a hely, ahol az ágens ágensként megnyilvánul.” (HORÁNYI & ALL., 2007, 110.) „Amennyiben a nyilvánosság színtér, valójában nem is egyetlen nyilvánosságról van szó, hanem különböző színterek egy sajátos perspektívában adott leírásáról, nyilvánosságokról. A sajátos perspektíva a kom-

munikatív események mentén mutatja a színtereket: vagyis azzal jellemzi a szintért, hogy milyen kommunikatív esemény mehet végbe benne.” (HORÁNYI & ALL., 2007, 144.) Ebben az értelemben a nyilvánosság reprezentatív **jellegéről** beszélhetünk, ahol a jelleg éppen arra utal, hogy az ekként felfogott nyilvánosságban ilyen kommunikatív esemény mehet végbe. A szintér ugyanakkor mindazon körülményeket is kategorizálja, melyek valamely ágens számára – mint felkészültségek – meghatározzák egy adott esemény lehetséges interpretációit, vagyis azt, hogy milyenként, esetleg éppen reprezentatívként ismeri fel az ágens mindazt, ami körülötte történik. Ebből következően a szintér az ágens felkészültségeinek változásával szintén változik, „és változhat az ágensek közös ez irányú erőfeszítései révén is, pl. amikor arra tesznek kísérletet, hogy egy dologról ne úgy, olyan összefüggésben beszéljenek, mint eddig.” (Lásd HORÁNYI & ALL., 2007, 110-112.) Miután ráadásul szintérről csak problémaidentifikálás vagy -eliminálás összefüggésben beszélhetünk, a reprezentatív nyilvánosság a problémaidentifikálás vagy -elimináció sajátos jellegű színtereként is elgondolható – s én így fogom elgondolni. Ez egyben azt is jelenti, hogy a nyilvánosságot általában tágabban gondolom el, mint Habermas, vagyis a reprezentativitást mint jelleget nem csupán a reprezentatív, a vitázó-érvelő eszmecserék által meghatározott dinamikus jelleget pedig nem csupán az azzal szembe állított polgári nyilvánosság jellemzőjének tartom, hanem úgy vélem, hogy e jellegek azonosítása, ekként történő felismerése az adott szintéren jelen lévő ágensek közösen és kölcsönösen elérhetővé tett felkészültségeitől függ.²⁵ A nyilvánossá, elérhetővé tétel csatornáiként pedig nem csupán a verbalitást, de – Andreas GESTRICH (1994) Habermas-kritikája nyomán – de a szintér mindazon elemei(nek rendszeré)t értem, melyeket a jelenlévők a problémákkal való foglalatosskodás során ekként azonosítanak, így például rítusokat, szimbólumokat, vagy a szintér vizuális környezetét mint színpadképet.

²⁵ Nagyon szétfeszítené a diskurzus kereteit a nyilvános hitvita mint paradigma beállítása a reprezentatív és dinamikus, vitázó nyilvánosság koncepciójába.

2.1. „A református nyilvánosság szerkezetváltozásai”

A református felekezeti identitás egyik alapeleme, nagy toposza az, hogy a református egyház kálvini gyökerű, *zsinat-presbiteri* rendszerű kormányzati hagyománya Magyarországon a képviseleti demokrácia egyik – ha nem a – legrégebbi intézménye.²⁶ A *presbitériumok* kialakulásának kérdésére itt nincsen mód részletesen kitérni, a folyamat elemzése nem is tartozik szorosan disszertációm tárgyához, azonban vázlatos áttekintése – illetve az, ahogyan ez a probléma, és általánosabban a kálvinizmus és a demokrácia kapcsolatának kérdése a református közbeszédben felvetődik – a református egyház nyilvánosságához való viszonyára, belső nyilvánosságának sajátos karakterére mutat rá.²⁷

2.1.1. A *presbitérium* mint demokratikus intézmény – egy toposz kritikája

Azt a tényt, hogy a magyar reformáció történetében a *presbitériumok* létrejötte csak kései fejleménynek tekinthető, s a létrejött *presbitériumok* mind összetételükben – kezdetben a *presbitériumnak* csak kiváltságos státuszúak lehettek a tagjai – mind pedig sajátos – az egyház kormányzására, világi dolgainak intézésére, fenntartására s nem a „lelki” tisztaság feletti örkődésre koncentráló – feladatkijelölésükben jelentősen különböztek a reformáció centrumaiban kialakult modellektől, az egyháztörténet-írás általában három okra vezeti vissza.

1. Az egyik ok az ellenreformáció hatása, melynek következtében a 18. században az *egyházközségek* sok helyen elveszítették patrónusaikat és olykor lelkészeiket is, így maguknak kellett gondoskodni külső körülményeikről, a közösség fenntartásáról. A helyi elit beemelése az *egyházközség* vezető testületébe így a fennmaradás, folytonosság biztosítékát jelenthette. Különösen érvényes ez a rekatolizációs törekvések által leghamarabb és legerősebben érintett dunántúli területekre, ahol az állandó zaklatások miatt megpróbáltak egy decentralizált egyházszervezeti rendszert kialakítani. Az első *presbitériumot* is Dunántúlon, Pápán alapították 1617-ben (BÍRÓ-SZILÁGYI, 1949,

²⁶ Ez a toposz kapcsolódik más, ma fontosnak tartott demokratikus alapértékek hazai „ősformáinak” felmutatásához is. Ilyen például a vallásszabadság eszméje, melynek emblematis eseménye az 1568-as tordai országgyűlés, ahol „a világon először” iktatott törvénybe a vallásszabadság, s ez az emblematis minőség független úgy az eseménnyel kapcsolatos történettudományi diskurzustól, mint attól, hogy nem kizárólag református történetről van szó.

²⁷ A problémáról általánosan lásd SZABÓ, 1986; BÍRÓ-SZILÁGYI, 1949; egy esettanulmányon végigvezetve pedig KÓSA, 2011b, erdélyi viszonylatban BUZOGÁNY, 2007

134.), s az 1630-as pápai *zsinaton* már az egész egyházkerületre nézve vetik fel bevezetésének lehetőségét. (KISS, 2011, 67.)

2. A másik ok az egyház igazodása a társadalom rendi szerveződéséhez. „A magyar reformációban az intézményesülő református egyház kormányzati berendezkedését tekintve egy, a lutheri és a kálvini egyházalkotmány elemeit elegyítő s a középkori magyar katolicizmus egyházszerkezeti felépítéséből is lényeges elemeket továbbéltető, vegyes típus alakult ki, amely nagyban igazodott a sajátos rendi társadalmi berendezkedéséhez.” Az alkalmazkodást kiválóan mutatja be Buzogány Dezső az 1562/63-ban született tarcal-tordai hitvallás, illetve a Méliusz Juhász Péter²⁸ által alig négy esztendővel később szervezett és elnökölt debreceni *zsinat* (1567) *Articuli Maiores* néven egybefoglalt határozatainak összehasonlító elemzésével. Míg ugyanis az előbbi gyakorlatilag tisztán a kálvini tanításokat, addig Méliusz cikkelyei már azt a belátást tükrözik, hogy Kálvin tanait nem lehet egy az egyben átültetni a hazai viszonyokra. (BUZOGÁNY, 2009, 301.) Ennek az igazodásnak egy sajátos „erdélyi modellje” is létrejött. Az erdélyi református egyházkormányzat máshol fel nem lelhető sajátossága volt ugyanis „egyrészt a főrendű patrónus nemességnek a református egyház felső vezetésében való intézményesített bekapcsolódása a 18. század elejétől, Másrészt magának a fejedelemnek az egyház vezetésében való részvétele. A református fejedelmek az orthodoxa ecclesiának főpatrónusai voltak, egyházvédelmi (ius advocatiae) és főfelügyeleti (ius supremae inspectionis) jogot gyakoroltak (...) Erdély református fejedelmeinek egyházkormányzói tevékenysége végső soron nem fejlődött tovább a lutheri konzistoriális rendszer irányába, hanem saját egyházukban de facto a későbbi *főgondnoki* szerepkört töltötték be. S bár a fejedelmek patrónusi-*főgondnoki* működése nem épült be intézményesen az egyház szervezetébe, hatásai és eredményei jogi kodifikáció nélkül is nyilvánvalóak voltak. Dogmatikai vagy liturgiai kérdésekben a *zsinat* és a püspök önállóan dönthetett, de az egyházszerkezeti, fegyelmi s főleg az iskolai – tehát a társadalmat is érintő – ügyekben döntő súllyal esett latba a fejedelem akarata.” (KISS, 2011, 68-69.) Az erdélyi modell a reprezentációs szinteken is azt eredményezte, hogy

²⁸ (Horhi, 1532 – Debrecen, 1572. dec. 25.): egyházi író, hitvitázó. 1556-ban Wittenbergben tanult, 1558-tól debreceni prédikátor, 1561 végétől haláláig debreceni ref. püspök. Ő szervezte meg a mo.-i ref. egyházat, következetesen harcolt a reformáció radikálisabb irányzatai, különösen az antitrinitáriusok ellen. Több ízben vitázott Dávid Ferencsel, 1569-ben Nagyváradon, János Zsigmond erdélyi fejedelem jelenlétében. Nagyarányú irodalmi tevékenységet fejtett ki: számos hitvitázó munkát, prédikációs kötetet adott ki, több hittételt fejtegető-magyarázó éneket írt, részleteket fordított a Bibliából. Forrás: KENYERES, 2011.

az egyházi gyűlések szimbolikája, nyelvezete, struktúrája a rendi gyűlésekhez hasonlóan alakult.²⁹

3. Végül a harmadik ok a szellemtörténeti kontextus. A *presbitérium* intézményének bevezetésével első sorban a terjedő puritanizmus hatására már az 1646-os Szatmárnémeti zsinat is foglalkozott. A zsinat 6. végzése szerint:

„Minthogy a mi Istentől indított őseink, kik a magyar és erdélyországi egyházakat a pápista iszonyúságoktól valóban hősiek buzgalommal megtisztították, a presbitériumot magát különféle akadályok miatt (melyek nagyobb része még ma is létezik) fel nem állíthatták: ezt mi, annak az egyházban hozott sokszerű és jeles hasznainál fogva, a mi nemzetünkben is a Krisztus és az apostolok rendeletének szabálya és a régi egyház gyakorlata szerint, mihelyt az avégre múlhatatlanul szükséges, kedvező körülmények felderülnének, s népünknek nyomorú és szolgai állapota és képességiánya engedné, s mihelyt végül a legfőbb hatóságunk s a többi igazhitű karok és rendek ahhoz hozzájárulnának, igaz értelemben és kedvező eredménnyel újra felállíttatni lelkünkől óhajtuk.” (KISS, 1875, 87-88.)

A zsinat végzéseit kánonokká formáló Geleji Katona István³⁰ püspök is ezt az álláspontot rögzíti, s bár megengedi,

„...hogya ha a mi lelkipásztoraink, gyűléseikbe, az egyházi székre tartozó pereknek, viszályoknak elintézésére, a botránkoztatók egyházfegyelem általi megfegyezésére s a szent gyülekezetből való kizárására, s viszont: a megtérő kirekesztetteknek az egyház kebelébe leendő visszavételére, maguk mellé néhány becsületes és értelmes férfiút a polgári osztályból is felvesznek, – a maga részéről megakadályozni nem fogja.” (KISS, 1875, 72.)

²⁹ Az első és második esetben tehát két jelentősen eltérő területi hagyománnyal találkozunk. Ezek mellé állíthatunk egy harmadikat is, a török hódoltság és a csatolt részek közötti, Abaúj, Borsod, Gömör, Kishont, Torna, Ung és Zemplén vármegyék területén szerveződő egyházkerületet, mely 1734-ig konzekvensen nem választott püspököt. Lásd DIENES, 1998.

³⁰ (Gelej, 1589 – Gyulafehérvár, 1649. dec. 12.): erdélyi ref. püspök, egyházi író. Hétéves korában kóborló törökök elrabolták. Anyja csak hosszas keresés után akadt rá s váltotta ki a szolnoki törököktől. Abaújszántón, Göncön, Sátoraljaújhelyen és Sárospatakon tanult, majd Bethlen Gábor támogatásával 2 évig a heidelbergi egy.-en. 1618-ban a gyulafehérvári főisk. tanára és ig.-ja. 1619-től a fejedelem öccsének, Bethlen Istvánnak a nevelője, az ő kíséretjeként még egyszer járt Heidelbergben 1621-ben. Károlyi Zsuzsanna, majd annak halála (1622) után Bethlen Gábor udvari papja. 1633-tól haláláig erdélyi ref. püspök. Forrás: KENYERES, 2001.

Geleji kánona gyakorlatilag két évszázadon keresztül az egyház meghatározó törvényeként szolgáltak. Az 1791-es budai *zsinat* ugyan – sok tekintetben a status quo rögzítve – elrendelte a *presbitériumok* felállítását, de a választás módját például nem szabályozta. A *presbitériumok* tagjának lenni rendelte a kegyurat, a lelkész(ek)e)t, a gondnokot és ahol van, a felsőbb iskolák tanárait, valamint az *eklézsia* véneit – ám hogy ezek alatt kiket kell érteni, azt a helyi gyakorlatra bízta. A budai *zsinat* határozatait azonban az Uralkodó nem hagyta jóvá, s ez egy sajátos, kettős érvelés kiindulópontja lett: ahol bevezették a *presbitériumokat*, ott a *zsinat* végzéseire hivatkoztak, ahol nem, ott pedig arra, hogy ezek nincsenek jóváhagyva. A *presbitériumok* felállítását 1848 előtt a nemesek és jobbágyok közötti ellentétek nehezítették meg, s ezt csak átmenetileg, és szórványosan sikerült leküzdeni. A polgári korba lépve, a törvény előtti egyenlőség kimondása sem változtatta meg ezt a helyzetet. A *presbitériumok* tagsága legtöbbször a községi elöljáróságból tevődött össze, s önkiegészítő testületként működött. 1860 után, a pápens körül kialakult küzdelemben elért sikerek a Haynau és Albrecht nevével fémjelzett időszak végét is jelentették. Ismét lehetővé vált az egyházi testületek gyűlésezése, s ezt az *ekléziák* sok helyütt a *presbitériumok* megszervezésére is felhasználták, ám egységes szabályozás és érvényes minták híján az eredmény egy nagyon heterogén rendszer lett. (BÍRÓ-SZILÁGYI, 1949, 291; 357.; KÓSA, 2011b) Mint Kósa esettanulmánya is rámutat, legtöbbször azokban az esetekben is, ahol „népképviseleti” elven állították fel a *presbitériumokat*, a tagság a társadalmi státusz mentén állt össze. A *presbitériumok* felállításának az egész egyházra kiterjedően kötelező érvényességét, s a felállításban a „népképviseleti” elv alkalmazását az 1881-es debreceni *zsinat* határozta el. „A *presbitériumok* tényleges megalakulásáig a magyarországi református egyházban is végbement az a nagy változás – a felvilágosodással előtérbe nyomuló természetjogi felfogás alapján –, amely a *presbiterekben* nem Krisztus választottait, hanem az *egyházközségek* megbízottait, az egyháztagok „népképviseleti” alapon „kiküldött” képviselőit látta. Ez a gyakorlat, illetve felfogás tulajdonképpen idegen a reformátori álláspont számára, mert abból indul ki, hogy amint a polgári társadalomban a nép minden jog birtokosa, úgy az egyházban is a *gyülekezeti* tagok összességét illeti meg minden egyházi hatalom, és ezt ruházza választott képviselőire: a

presbiterekre. Ebben a felfogásban, amely mind a mai napig fellelhető, két tévedés van. Először is az egyházban minden hatalom nem a népé, a *gyülekezeté*, hanem Krisztusé, másodszor a *presbiterek* nem képviselők, hanem Krisztus választottai, akik a külső és a belső hívásra felelve állnak a teljes *gyülekezet* szolgálatában. Kálvin első-sorban az egyházfegyelem gyakorlása céljából szervezte meg a *presbitériumot*, amely később, ezen elsőrangú feladata mellett, mint a *gyülekezet* kormányzó testülete kapott szerepet.” (FAZAKAS, 2007, 29.)

Az utolsó pontban bemutatott történet tulajdonképpen napjainkig folytatható. Bár erre vonatkozóan nem állnak rendelkezésre pontos adatok, saját tapasztalataim, terepmunkáim és interjúim arra engednek következtetni, hogy a *presbitériumok* tagsága sok helyütt ma is inkább az *ekklézsiák* társadalmi összetételének lenyomata, s nem a tagság „lelki arisztokráciája”. Orvosok, ügyvédek, önkormányzati tisztviselők, ahol református, ott mindenképp a polgármester, és vállalkozók alkotják a testületek magját. Így azután nem véletlen az sem, hogy a Fazakas által is használt, Kálvinra visszautaló teológiai érvelés is folyamatosan jelen van az egyházi közbeszédben. Ennek a jelenlétnek azonban van egy sajátos kettőssége. Annak ellenére ugyanis, hogy a *presbiteri* rendszer és a demokrácia egymással való megfeleltetésének teológiai helytelenségét folyamatosan bizonygatják, ez a párhuzam mégis rendszeresen felvetődő, visszatérő toposza a református identitással kapcsolatos diskurzusoknak – úgy az egyházon belül mint kívül³¹ – egészen napjainkig (lásd: 232. oldal). Az utóbbi idők Kálvin-reflexiójának két, a 2009-es Kálvin évfordulóhoz kapcsolódó emblematis kiadványa körül szintén megtalálható a probléma. Fazakas Sándor teológus, aki imént idézett 2007-es tanulmányában „*mind a mai napig fellelhető... tévedés*”-ként ír a *presbitérium* és a modern demokrácia párhuzamba állításáról, a 2009-ben megjelent, általa szerkesztett – beszédes – „Kálvin időszerűsége” című kötetrel kapcsolatban egy a *reformatus.hu*-nak adott interjúban maga is ezt a párhuzamot vonja meg:

³¹ Jellegzetes darabja például a Magyar Néprajz protestáns vallásos élet színtereit és gyakorlatát taglaló fejezete, mely szerint: „A magyarországi reformátusok és evangélikusok alakították ki azt a rendszert, hogy az *egyház-község* ügyeit vivő nem lelkészi – egyházi szóhasználat: világi – testület (magisztrátus, tanács, később *presbitérium*) hívta meg a lelkészt, és ehhez kérte a felsőbb egyházi beleegyezést. Bár korlátozottan, a rendi szemléletbe ágyazva mégis érvényesült ebben a gyakorlatban demokratikus elv, mert az önkiegyesítő testület és a földesúri patrónus befolyása mellett valójában kollektív akarat érvényesült.” (HOPPÁL, 1990, 455.)

„Fel kell fedezni a kálvini reformációnak akár a látens értékeit a társadalomban mind a demokratikus berendezkedés mögött, mind a nyugati típusú gazdasági élet mögött, még akkor is, ha sok tekintetben változott, torzult már. A kálvini gondolat azonban ott van.” (FEKETE, 2009b, [online])

2009-ben a Dunamelléki Református Egyházkerület (DREK) és a Budapesti Történeti Múzeum egy nagyszabású kiállítással kapcsolódott a Kálvin emlékéhez. A kiállítás 2010-ben megjelent katalógusának nyitó tanulmányában Bogárdi Szabó István, a DREK püspöke írja:

„...az egyházkormányzás eredeti genfi vagy éppen skót formája legkevésbé sem mutat közösséget azzal a Magyarországon elterjedt vélekedéssel és gyakorlattal, hogy a presbitériumok a demokráciát vagy népképviselést testesítenék meg. Kálvin szerint a presbitérium szellemi-lelki arisztokrácia, mely nem a népfelség elvét képviseli, hanem az egyház szent életrendjét. Ám a presbitériumok beállítása mellett a püspökség intézménye is megmaradt, mely hosszú ideig az egyház lelkesi vezetését szimbolizálta. Csak a 18. század rekatolizációs törekvései kényszerítették ki, hogy ne csak a gyülekezet lelkesze, a helyi földesúr vagy a szabad kisnemesség (...) vívja vallásszabadsági harcát, hanem legyenek olyan politikai ágensek, akik a régebbi országgyűlési határozatok és békekötések vallási meghagyásai jegyében a legfelsőbb szinten is képviselik a reformátusság vallási érdekeit. Ez éppen nem lett volna Kálvin ellenére sem... (...) Azonban a magyar reformátusok körében kialakult kettős elnökségi rendszer és az egyházkormányzati testületek paritásos rendje még a 20. században is élénk vita tárgya volt, s feltehetően ma is bármikor az lehetne, amennyiben előkerülne az egyház nevében való megszólalás nehéz kérdése.” (BOGÁRDI SZABÓ, 2009, 18-19.)

Bogárdi Szabó ön- és egyházkritikai felhangú szövege jóllehet nem állítja azt, hogy a Magyarországon elterjedt helytelen gyakorlat ma is élő volna, ám nem is hagy sok kétséget efelől.

Megkockáztatható tehát a kijelentés, hogy a mai magyar református közbeszédben párhuzamosan van jelen egyfelől a demokráciát Kálvinra visszavezető, a magyar református egyháztörténetre alkalmazó, s ezt a gesztust a református azonosságtudat meghatározó elemeként prezentáló narratíva, s egy másik, ami ennek érvényességét első sorban teológiai alapon

vonja kétségbe, s ami eljut egészen a püspöki rendszer (s azzal együtt az egyházkerület, mint nehezen működtethető egyházigazgatási szint) felszámolásáig.³² A probléma azért lényeges, mert az mindkét megközelítés számára egyértelmű, hogy a *presbitérium* – s tulajdonképpen más szinten az erdélyi mintára jellemző, a spirituális kérdésekben döntő, lelkeszi irányítású *zsinat* és az egyház összes világi vonatkozású ügyét intéző, a végrehajtó hatalmat gyakorló, érdek-képviseleti szervként működő, főrendekből álló *Főkonzisztórium* együttműködése is – az egyházi nyilvánosság meghatározó színterének tekinthető, ám a kérdés az, hogy milyen nyilvánosságról van szó.

Habermas két radikálisan eltérő típusként különbözteti meg a feudális középkorra jellemző reprezentatív, illetve a kapitalista, városi polgári nyilvánosságot. A reprezentatív nyilvánosság alapvetően statikus, a hatalom szimbólumokon és e szimbólumok emberi hordozóin keresztül történő felmutatásának aktusában jön létre. A „reprezentatív” lényege Habermas Gadamer felől közelítő értelmezésében a megjelenítés, egy megmutatkozó jelenvaló személyen keresztül egy láthatatlan lét láthatóvá tétele (HABERMAS, 1993, 58.) Ennek kiemelt aktusa Habermas szerint az ünnep, s ebbe a kategóriába sorolja az olyan küldöttgyűléseket is, mint a német birodalmi gyűlés, vagy a rendi gyűlések, melyeken a küldöttek nem más személyeket képviselnek – mint egy képviseleti demokráciában – hanem megjelenítik azt a hatalmat melynek ők reprezentánsai. Ez a megjelenítés a személy, a reprezentáció szimbólumaihoz van kötve. Ilyen szimbólum a hatalmi jelvény, a habitus, a gesztusok és egyéb – főként ritualizált – testtechnikák,³³ a retorika és általában a – test-technikákhoz hasonlóan – rögzített mintákat, formulákat követő beszéd, köszöntés, stb. Habermas szerint ezek a késő középkor udvari erényrendszerében és viselkedésében kristályosodnak ki leginkább, s megtestesítőjük a lovag, illetve a nemes. A hatalom reprezentációjához hozzá tartoznak a hatalomból kirekesztettek mint a reprezentáció környezete. „Ennek a kizárásnak egy titok felel meg a nyilvánosság belső körében: a nyilvánosság arkánumon alapul; a misét és a bibliát latinul, nem a nép nyelven olvassák.” (HABERMAS, 1993, 59.) Főképp az elméletét ért kritikákra reflektálva, könyve 1990-es új kiadásának előszavában teszi hozzá Habermas, hogy ez a reprezentatív nyilvánossággal konstitutív másikként, létrejöttének feltételeként szemben álló környezet a maga kirekesztettségében egyúttal egy másik nyilvánosságot is jelent. Bahtyin Rabelais-könyvére hivat-

³² Tarr Zoltán elmondása szerint két jelenleg hivatalban lévő püspök – Bogárdi Szabó István a DmREK és Csomós József a TiREK püspökei – programbeszéde is tartalmazott erre vonatkozó utalásokat.

³³ Mauss szerint a test-technikák azok a módozatok, „amelyek szerint az emberek az egyes társadalmakban, a hagyományok szerint, használni tudják a testüket.” (MAUSS, 2000, 425.)

kozva azonban ezt a nyilvánosságot nem tekinti ugyan pusztá díszletnek, de nem is gondolja állandónak, hanem úgy értékeli, mint ami „periodikusan visszatérő, fojtott-erőszakos lázadás (...) a hatalom hivatalos ünnepeket és hétköznapi fegyelmet magába foglaló hierarchikus világra ellen.” (HABERMAS, 1993, 13.) Az ekként elgondolt „népi” kultúrát, mint „ellenkultúrát” sajátos térbeli metaforaként a hatalom kultúrája által kizárt, elnyomott, de nem semlegesíthető kultúraként gondolja el.

Ezzel szemben a polgári nyilvánosság dinamikus. Alapja az árukereskedelem mentén meginduló „hírkereskedelem”, a hírek és vélemények cseréje, áramlása és a hatalmi struktúrától független diszkurzív terek létrejötte. Utóbbi meghatározó színtere a polgárokból és más polgári elemekből létrejövő „általános olvasóközönség, amely immár nem csak néhány standard művet olvas el újra meg újra intenzíven, hanem olvasási szokásaiban az állandó új megjelenésekhez igazodik, ezzel pedig mintegy a magánszféra közepéből kiindulva megteremtődik a nyilvános kommunikáció viszonylag sűrű hálója.” (HABERMAS, 1993, 9.) A kritikákra reflektálva itt is kiegészíti ezt a modellt a kizárt nyilvánosságokkal, ám a reprezentatív nyilvánossággal ellentétben itt úgy véli, hogy nem egy konstitutív szembenállásról van szó – amiből levezethetőnek véli a népi kultúra eltűnését is – hanem arról, hogy „ugyanazon kommunikációs szerkezetben egyidejűleg több színtér alakul ki, ahol a hegemónikus polgári nyilvánosság mellett más szubkulturális vagy osztályspecifikus nyilvánosságok lépnek fel a saját, nem minden további nélkül kompromisszumképes premisszáikkal.” (HABERMAS, 1993, 11-12.)

A polgári nyilvánosság létrejöttét a magánszemélyek közötti tendenciaszerű és állandó, nyilvános vitatkozáshoz, „okoskodáshoz” köti. Ennek színterei bár nagyon különbözőek lehetnek, de három közös intézményi feltételnek eleget tesznek:

- 1) „a társasági érintkezésnek olyan fajtájára van szükség, amelynek nem előfeltétele a státus egyenlősége, hanem attól általában elvonatkoztat.” (HABERMAS, 1993, 91.) Az érintkezés olyan színteréről van szó, melyben az egyenlőség alapja a racionális érvek tekintélye, s ez kerekedik felül a ragok hierarchiájából fakadó szertartásos renden, hogy a kapcsolat meghatározója a kölcsönös tapintat legyen.
- 2) „Az ilyen közösségen belül a vitatkozás előfeltétele olyan területek problematikussá tétele, amelyek eddig nem minősültek kérdésesnek.” (HABERMAS, 1993, 92.) Habermas itt a hatalom értelmezési monopóliumának felszámolásáról, s például ennek kiváltképpeni területeként a művészethez való viszony átalakulásáról beszél. A műalkotás árucikké válása, a mű-

vészet piacra termelése, és a műalkotások mint áruk általános hozzáférhetősége megszűnteti a műalkotás értelmezésében a hatalom korábbi monopóliumát: a műalkotás már nem az udvari vagy egyházi reprezentáció eszköze, a mű profánná, az értelezés diszkurzívva válik. „A magánemberek, akik számára a mű mint áru hozzáférhetővé válik, profanizálják azt, amennyiben a mű értelmét autonóm módon, az egymás közti racionális érintkezés útján keresik és beszélik meg, és ezzel ki kell mondaniuk azt, ami eddig éppen kimondatlanságában fejthette ki autoritatív értelmét.”³⁴ (HABERMAS, 1993, 92.)

- 3) „A megvitatható kérdések nem csak jelentőségük tekintetében válnak „általánossá”, hanem a hozzáférhetőség tekintetében is: kell, hogy mindenki odatartozhassék.” (HABERMAS, 1993, 93.) Vagyis a kultúrának áruformát adó diszkurzív folyamat az érték-konstitutív diskurzusban résztvevők körét elvileg nem korlátozza, annak tagja lehet bárki, aki – a szükséges felkészültségek, mint például a vagyon és a műveltség birtokában – hozzá tud férni a diskurzus középpontjában álló tárgyhöz.

Mindez talán megfogalmazható Appadurai terminusaival is (lásd 23. oldal). Appadurai szerint egy kultúra bármely eleme, akár szingularizált, akár nem, áruvá válhat, vagyis elképzelhető egy olyan diskurzus, melyben felvetődik az illető „dolog” másik „dologra” történő (múltbeli, jelenbeli vagy jövőbeli) elcserélhetőségének lehetősége. Ez a csere az illető dologgal kapcsolatosan eltérő értékeléssel bíró közösségek (például lokalitások) között jön létre egy olyan diskurzus folytán, melyben a két közösség tagjai egyeztetik az illető dolog értékével kapcsolatos elképzeléseiket. Ezeket a csoportokat értékrezsimnek nevezi Appadurai. Az eltérő értékrezsimnek azonban antropológiai értelemben különböző kultúrákat is jelölnek. Amikor a polgári nyilvánosság a magától értetődő, kivált az értelmezés tekintetében az egyház vagy a hatalom által kisajátított, vagyis szingularizált – azaz az áruhelyzetbe kerülhető dolgok köréből kivont

³⁴ Habermas gondolatai itt jelentős mértékben összecsengenek Hans Belting elméletével, aki ezt a változást a kép korszakából a művészet korszakába történő átlépésként fogalmazza meg. Belting a reformációval összefüggő folyamatot a 16. századra teszi. Részletesen elemzi azt a folyamatot, ahogyan az ikon a nyugati kereszténységben gyakorlatilag elveszíti az antikvitásból örökölt reprezentatív funkcióját, vagyis azt a „képességet”, hogy a megjelenített szent személy helyett áll, azt képviseli, majd a protestánsoknál a templomból kikerülő – sokszor így értékesítve megmentett – képek a késő középkorból örökölt magánáhitati funkció mellett a magánházak belső szobáiban a műélvezet és az ott zajló társas összejövetelek során a reprezentáció funkcióját is felveszik. Belting elemzése ezen a ponton talán rámutat Habermas gondolatmenetének egy továbbgondolandó pontjára. Utóbbi ugyanis Sennett kapcsán tulajdonképpen óv attól, hogy a reprezentatív nyilvánosság tulajdonságait a polgári nyilvánosság összefüggéseiben tovább vigyük (1993, 13.), s legfeljebb az egyházat tekinti e nyilvánosság ma élő utolsó rezervátumának. Belting pedig épp arra mutat rá, hogy ezek különböző konstitutív szabályok mentén de párhuzamosan létrejövő színterek és értelmező közösségek. (Lásd BELTING, 2000. Különösen a 19-20. fejezetek.)

– kulturális elemeket áruhelyzetbe hozza, ezzel magát lényegében az adott kultúrán belül külön értékrezsímként definiálja.

Habermas részletesen elemzi a nyilvánosság és a demokrácia kapcsolatát. Megállapítja, hogy a „nyilvánosság, saját eszméje szerint attól még nem volt a demokrácia elve, mert elvileg mindenki egyenlő eséllyel adhatta elő benne személyes hajlamait, kívánságait, érzéseit – opinions; a demokráciát csak abban a mértékben lehetett megvalósítani, amennyiben ezek a személyes vélemények egy közönség okoskodásában közvéleménnyé formálódhattak – opinion publique.” (HABERMAS, 1993, 313.) A demokrácia azonban mégis feltételezi a nyilvánosságot, így ha annak akarunk utána járni, hogy mennyi igazság van – nem teológiai, hanem történeti értelemben – abban a toposzban, hogy a református egyház kálvini gyökerű, *zsinat-presbiteri* rendszerű kormányzati hagyománya Magyarországon a képviseleti demokrácia egyik – ha nem a – legrégebbi intézménye (lásd 42. oldal), akkor a történeti realitásokat is figyelembe véve azt kell megvizsgálnunk, hogy mennyire lelhetők fel a Habermas által említett intézményes feltételek a református nyilvánosság különböző szinterein. A történeti realitás alatt a magyar társadalomtörténetnek arra a közhelyére utalok, mely szerint a polgárosodás folyamatai Magyarország történeti körülményeiből következően jelentős késéssel és módosulásokkal játszódtak le. (TÓTH, 2002, 31.) Ha csupán a Habermas által is említett kávéház intézményének magyarországi elterjedését vizsgáljuk, akkor azt látjuk, hogy amíg Londonban a 17. század közepén jelenik meg az első, s a 18. század elejére már mintegy háromezer kávéház van (Habermas, 1993, 87.) addig Magyarországon egy évszázaddal később létesülnek az első kávéházak. 1734-ben jön létre az első kávéscéh. Újabb száz esztendő múltán 1831-ben „már” 40 kávéház található Pesten, s a 20. század elején Budapesten ez a szám eléri az ötszázat. (BODOR, 1992, [online]) Jóllehet Miskolcon a 18. század közepétől szintén van kávéház, ám számos vidéki városban, mit például Kolozsvár, a 19. század közepéig nem bizonyítható ilyen intézmény léte. (GYARMATI, 2003, [online])³⁵

Ha tehát a *presbitérium* intézményének felvázolt történetét összevetjük a Habermas által felállított három kritériummal, azt kell mondanunk, hogy a vizsgált toposz nehezen igazolható, mert a *presbitérium* mint a nyilvánosság szintere nem felel meg azoknak.

- 1) Láttuk, hogy a *presbitérium* szerveződése lényegében a mai napig egyáltalán nem vonatkoztat el a társadalmi státusztól. Erre vonatkozó átfogó felmérések nincsenek ugyan, de a

³⁵ A kávéházak magyarországi társadalomtörtévé foglalkozik a *Korunk* 2003. évi 5. száma, melyben Gyarmati szövege is található, illetve a *Budapesti Negyed* 4. évf. 2-3. (12-13.) száma (1996. nyár-ősz).

történelmi Magyarország különböző vidékeiről, s különböző korszakokból egyre nagyobb számban publikált egyházlátogatási jegyzőkönyvek, illetve a kortárs egyházi sajtóban a *presbiterek* tisztével, feladataival és „ideális lelki alkatával” foglalkozó cikkek tematikájának egybehangzó tanulsága szerint a státuskülönbségek befolyásolják a *presbiterek* megszólalási lehetőségeit, véleményük érvényesítésének képességét. A vitákban így nem a racionális érvek, hanem a státusz és a hangerő dönt. Jóllehet a lelkész elnöke a *presbitérium*-nak, ugyanakkor egzisztenciálisan is függ attól, így sok esetben érdemben nem tud beavatkozni a disputába. (Lásd KÓSA, 2011b; 2011c.)

- 2) Habermas második feltétele szerint az ilyen közösségen belül a vitatkozás előfeltétele olyan területek problematikussá tétele, amelyek eddig nem minősültek kérdésesnek. Mint azt korábban bemutattam, a *presbitériumok* alapvető feladata Magyarországon ennek éppen az ellenkezője: az *egyházközség* működőképességének fenntartására koncentrálnak. A Habermas által körvonalazott reflexív attitűd nem jellemző ezekre a testületekre. A „jól van-e ez így, ahogy van” jellegű kérdés legfeljebb akkor vetődik fel, ha megelőzi az „ez így nem mehet tovább” jellegű kijelentés.
- 3) A harmadik kritérium érvényességének kérdése eleve problematikus lehet, amennyiben itt, ismét a toposz szerint, egy, a modern képviseleti demokráciához hasonló rendszerről, annak mintegy ősről van szó. Jóllehet az 1791-es budai, majd az 1881-es debreceni *zsinatok* valóban egyfajta népképviseleti elvet próbálnak meg előírányozni, ugyanakkor az idézett források szerint ennek megvalósítása egyfelől nehézségekbe is ütközött, másfelől ahol megvalósult ott sem feltétlenül – bár erre vonatkozóan ismét nincsenek átfogó ismereteink, itt forrásfeltáró kutatásokra volna szükség – ezt az elvet alkalmazták a választásoknál. A *presbitérium* – ahogyan ennél sokkal nyilvánvalóbb módon a *zsinat* – sem történeti, sem a Fazekas által summázott teológiai természete szerint nem a képviseleti demokrácia intézménye, hiszen a képviselet maga eseteikben egészen más természetű: sokkal közelebb áll a reprezentatív nyilvánosság képviselet-fogalmához. A *presbitérium* „arisztokratikus” intézmény a szónak abban az értelmében, hogy a bekerülés, illetve a szólás lehetősége gyakorlatilag társadalmi státushoz kötődik, és ilyen az intézmény teológiai meghatározottsága szerint is. A *presbiterek* testületi megjelenése reprezentatív jellegű: sok helyen együtt vonulnak be az istentisztelet előtt a templomba, együtt ülnek, együtt vesznek *úrvacsorát* külön körben a *gyülekezet* előtt – mind időben, mind abban a tekintetben, hogy a *gyülekezet* vé-

gignézi a *presbiter*ek *úrvacsora* vételét.³⁶ A *presbiteri* gyűlések formalizáltak. Az egyházlátogatási jegyzőkönyvek számos esetben úgy számolnak be ezekről az összejövetelekről, mint ünnepélyes aktusokról, ahol a résztvevők megszólalásai is rögzített formákat, rendet követnek. (Vagy legalábbis a beszámolók egy ilyen igénynek való megfelelést tükröznek.) Mindez a *zsinatok* összefüggésében nagyon hasonlóan alakul.

Az arkanum-jelleg a *presbitérium* esetében nehezen mutatható ki, hiszen a *presbitérium* ülése elvileg – a vonatkozó egyházi törvény szerint – nyilvános³⁷ – ahogy az egyházkormányzat felsőbb szintjeinek testületi ülései is azok (MoRE Törvénytár, 2011, I/22; 25; 28.) – jóllehet az *egyházközség* tagjai részvételi jogukkal általában nem élnek, s a lelkészek sem szokták hangsúlyozni a *presbiteri* ülések templomi kihirdetése során annak nyilvános jellegét.

Az arkanum-jelleg a reformáció alapvető törekvései miatt is problematikus volna, hiszen az egyetemes papság elve, a liturgia nemzeti nyelve is éppen ezek ellen hatna. Jóllehet ismert az ún. *kánaáni nyelv* vagyis az egyházra jellemző belső nyelvhasználat problémája, ez azonban nem ragadható meg a *presbitériumok* és más testületek összefüggésében. Ugyanakkor a kirekesztés mégis tetten érhető, leginkább az egyházon belül a lelkészi és a világi elem egyfajta „beavatottságon” vagy szakmaiságon keresztül történő megkülönböztetésére való törekvésben. Sajátos módon ez már Geleji kánonainak alapjául szolgáló 1646-

³⁶ Az *úrvacsorai* szertartásnak több liturgiája is létezik. Jóllehet egy hivatalos liturgia van érvényben, ám az nem szabályozza, hogy a *gyülekezet* milyen formában – vagyis milyen viselkedési minták és test-technikák szerint – vesz részt, és alkalmazása nem kizárólagos és kötelező érvényű, így számos regionális és helyi változata van. Az Észak-Magyarországon szokásos változat szerint a *gyülekezet* „körökben” veszi az *úrvacsorát*. Az első kör a *presbiter*eké, akik kiállnak a templom szakrális középpontját jelentő „*Úr asztala*” köré. A lelkész egymás után körbe járja őket, először a kenyérre majd a borral. Mindkét „*jegy*” „*kiszolgáltatása*” előtt – egy külön liturgia szerint – imádságot mond, majd amíg a *presbiter*eknek kiosztja a *jegyeket* a *gyülekezet* énekel. Ezt követően jönnek a *gyülekezet* tagjai *úrvacsorát* venni. Ez is többféle módon történhet. Karcsán régi szokás szerint először a férfiak, majd a legények, az asszonyok és a lányok állják körül az *Úr asztalát* – a kör a résztvevők száma szerint akár az utcáig érhet, de nem osztják fel több körre, míg más helyen ez szokás. Sárospatakon a *presbiter*ek köre után a *gyülekezet* ún. *mozgó úrvacsorával* él, vagyis ők járják sorban körbe az *Úr asztalát* és veszik a mellette álló lelkészekről a *jegyeket*. Ez a módszer jobban kiemeli a *presbitérium* reprezentatív funkcióját. Sárospatakon a *presbiter*ek egyébként is külön, a *szószékkal* szemben ülnek, és az *istentisztelet* kezdetén a lelkészek után vonulnak be a templomba. Dunamelléken és általában nagyvárosi *gyülekezetekben* – pl. Debrecen Nagyerdő és *Nagytemplom*, vagy Miskolc-tetemvár – ezek a státuszkülönbséget jelző liturgikus változatok eltűntek, s a *gyülekezet* egésze, padosorok szerint *mozgó úrvacsorával* veszi a *jegyeket*. A készülő liturgiai reform ezeket a reprezentációs formákat gyakorlatilag érintetlenül hagyja, lényegében nem is tematizálja. (FEKETE, 2009; 2010.)

³⁷ A hatályos egyházi törvény 52. § 3. pontja szerint: „A *presbiteri* gyűlés az egyháztagok számára nyilvános, de az elnök vagy a jelenlevő *presbiter*ek negyedrészenek kívánságára zárt ülést kell tartani.” (MoRE Törvénytár, 2011, I/17.) Ez azonban újabb fejlemény, az 1882-es alkotmány ezt a kérdést nyitva hagyja, meg sem említve a *presbiteri* gyűlés zárt vagy nyitott jellegét (lásd BALOGH – GERGELY, 2005, 364-385.).

os szatmárnémeti zsinaton megjelenik, ahol is az atyák a *presbiterek*re vonatkozólag megállapítják, hogy

„az egyházatyák pedig a presbiterek alatt csaknem mindenütt a tanítókat, vagyis a lelkipásztorokat értik, s végül hogy sokkal jobb és tanácsosabb, hogy az egyházakat inkább maguk a Szentírásban kellőleg jártas lelkipásztorok, mintsem a legtöbbnyire tanulatlan közemberek igazgassák.” (Kiss, 1875, 81.)

Ezt követően, mint arról már szoltam, a lelkészi kar – bár különböző országrészekben különböző mértékig és ideig, de – igyekezett megtartani az egyház vezetése fölötti ellenőrzést.

Míg tehát a *presbitérium* arkanum-jellege nem bizonyítható meggyőző módon, jóllehet nyitottsága, teljes hozzáférhetősége, általánossága sem mutatható ki, addig a *presbitérium* mint a nyilvánosság színtere határozottan a reprezentatív nyilvánosság jellegzetességeit mutatja. A hozzáférés, a részvétel pedig egyfelől társadalmi, másfelől teológiai, hitbeli alapon dől el, tehát eleve kontrolláltak, korlátozottnak kellett lennie. Ez a nyilvánosság-szemlélet feltételezésem szerint a MoRE jellegzetes vonásává vált. Egy rövid, de annál intenzívebb átmeneti szakaszt, a két világháború közötti időt követően, amikor az egyházi sajtó – párhuzamosan az egyház „dimenzióváltásával”, országossá válásával – az egyház nyilvánosságának meghatározó színterévé válik, 1948 után ez a jellegzetesség visszatér. A sajtó egy olyan hatalommal áthatott színterré nő, „ahol a témák és megnyilatkozások útján nemcsak befolyásért küzdenek, hanem azért is, hogy – lehetőleg elrejtve a stratégiai szándékokat – irányítsák a magatartásformáló kommunikáció folyamatát”. (HABERMAS, 1993, 23.)

A probléma feltárását azonban jelentősen megnehezíti az a tény, hogy a református egyházi sajtó története a mai napig lényegében feldolgozatlan³⁸ jóllehet a kérdés fontosságára

³⁸ A magyar sajtótörténet-írás alapvetően nem foglalkozik, csupán említés szintjén az egyházi sajtóval. Mint Buzinkay megjegyzi: „A tudományos, az egyházi és a szakajtó története azonban a sajtótörténet keretein kívül esik, miután e folyóiratok nem nagyközönségnek, hanem szakembereknek vagy egy szűken körülhatárolt társadalmi csoportnak készülnek, tartalmuk pedig legalábbis történeti értelemben annyira maradandó, fontos, hogy jelentős részben belőle rajzolódik ki magának a tudományterületnek vagy szakágnak a története is.” (BUZINKAY, 1993, [online]) A területet a református egyháztörténet-írás is mostohán kezeli. A 18. századi kezdetek történetét Visky István dolgozta fel egy tanulmányban (VISKY, 2008). Átfogó igénnyel a református időszakról CZEGLÉ Imre (1983) írt részletesebb tanulmányt, s bár a Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Nagykönyvtárának munkatársa, és egy ideig igazgatójaként évtizedekig gyűjtötte, katalogizálta a református egyházi sajtó cikkeit, a református sajtótörténet monográfiáját ő sem írta meg. Rendelkezésre áll ugyan néhány sajtótermék repertóriumra [Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező. 1870—

maga Ravasz is – aki az egyik legjelentősebb lap, a Református Élet főszerkesztője volt – is felhívja a figyelmet. Mint írja: „*az egyházi sajtó története a református egyház szellemtörténete az utolsó három nemzedék alatt.*” (RAVASZ, 1992, 188.) Így a téma rövid összefoglalása helyett inkább azt próbálom a következőkben bemutatni, hogy azok a szereplők, akik – leginkább kollektív vagy koalíciós ágensek, vagyis *kegyességi* irányzatok³⁹, s azokat képviselő egyesületek, mozgalmak konstitutív ágenseiként – valamilyenfajta befolyásért küzdöttek, hogyan alakították és használták az egyházi sajtót mint kommunikációs színteret, s e használat mentén hogyan tűnik jellemezhetőnek ez a színtér. Ehhez a már vizsgált toposszal kapcsolatos véleményformálást követem tovább nyomon. Részint azért, mert a református felekezeti azonosságtudat egyik legrégebbi, a 19. századi liberális egyházi gondolkodásban megjelent toposzáról van szó, mely – mint az idézett szövegek is tanúsítják – napjainkig él, „problémaként” van jelen, s része azon identitáselemeknek, melyek *Május 22* értelmezésében is szerepet kapnak. Részint pedig azért, mert a toposz problémavilágának kiterjesztése, vagyis általában a demokráciához és a demokratikus nyilvánossághoz való viszony kérdése szorosan kapcsolódik a református nyilvánosság-koncepció formálódásában kitüntetett jelentőséggel bíró két világháború közti korszak meghatározó diskurzusaihoz: a liberális teológia hanyatlásához, illetve a z azzal polemizáló új irányzatok vitái mentén kibontakozó Kálvinizmus-vitához.

Vizsgálatom fókusza azonban ezen a ponton megváltozik. Eddig egy 19. századi toposz érvényességét megkérdőjelezve igyekeztem – ha mégoly felszínesen is – elemezni a református egyház két fontos intézményét a 16-19. század közötti időszakban Habermas elmélete alapján. Jóllehet arra az eredményre jutottam, hogy a *presbitérium* és a *zsinat* nyilvánossága általánosságban nem jellemezhető a habermasi polgári nyilvánosság megjelenésének, ám

1878. (Bev. és összeáll. Lenkey István.) Debrecen, 1984 [1985], Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára; A Protestáns Szemle repertórium. 1889–1944. (Összeáll.) Galambos Ferenc. 1-2. köt. Budapest, 1973. (mindössze két példányban, gépiratban) Lásd KERTÉSZ, 1990.) ám a feldolgozás első jelentős lépésének a Kósa László által szerkesztett Reformátusok Budapesten című monográfia sajtótörténeti része tekinthető, melyben László Ferenc a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (LÁSZLÓ, 2006), Ablonczy Balázs a Református Élet (ABLONCZI, 2006.) történetének feldolgozását végzi el. Előbbi alapvetően tematikus, utóbbi a Gyáni Gábor által is szorgalmazott társadalomtörténeti szempontrendszer mentén (GYÁNI, 2006.). A kötetben megjelent még a Budapest mai területén 1818-2004 között megjelenő református és közös protestáns időszaki sajtótermékek jegyzéke is. Újabbán Sárai Szabó Katalin olvassa újra feminista nézőpontból a református időszaki sajtót, ám magának a forrásanyagnak a (társadalom-)történetével ő sem foglalkozik részletesebben (SÁRAI SZABÓ, 2001; 2010.).

³⁹ A kegyességi irányzatok lényegében afféle „üdvrezsimek”, a keresztyén felekezetek határain átlépő – olykor azok lebontását programként is vállaló – diszkurzív közösségek, melyek diskurzusainak középpontjában a keresztyén üdvösség egy-egy sajátos értelmezése, és ennek általában az életmód egészére kiterjedő érvényesítése áll. A kegyességi irányzatok diskurzusai sokszor hoznak létre olyan állandó színtereket, mint az egyesület, de jellemző formájuk inkább a konferencia, vagy a rendszeres kisközösségi együttlét.

maga a toposz már egy ilyen szintéren jelenik meg, s része annak az önmaga s a nyilvánosság struktúráit is átalakító (HABERMAS, 1993, 16.) egyházi diskurzusnak, mely maga is a társadalom hasonló, kibontakozó diskurzusaiba tagolódott, s amelynek tétje a református azonosságtudat kialakítása volt a polgárosodás felé haladó társadalomban.⁴⁰

2.1.2. „Önátalakító” református nyilvánosság

A Kálvinra történő hivatkozás is sajátos történeti fejlődés eredménye a magyar református egyháztörténetben. A „*kálvinista*” eredetileg gúnynév volt, melyet a római katolicizmus aggattott a reformátusokra, s amit a 19. század második felétől kezdenek elfogadni a helvét konfesszió levő protestánsok, s megpróbálják azt, éppen a Kálvinra történő egyre erőteljesebb reflexión keresztül pozitív tartalommal feltölteni. Ez nem magától értetődő dolog, hiszen „a hazai református egyház egyházszervezete, valamint szimbolikus irataiban kifejtett dogmatikája első sorban nem a Kálvin által kidolgozott genfi, hanem a zürichi, illetve a német mintára formálódott ki” (HATOS, 2009, 1163.) az egyházszervezet hibrid jellegéről pedig az imént szóltam. Az 19. század második felének kontextusát nem csupán a Magyar, de Európa számos protestáns egyháza számára a második konfesszionalizáció folyamata jelenti. Az Olaf Blaschke által a 19. századi német és európai társadalomtörténetre alkalmazott koncepció szerint „a vallási rendszer egyre kevésbé volt képes más társadalmi alrendszerekben lezajló változások irányítására elsősorban azért, mert ahogyan a vallás és vallásgyakorlat egyre növekvő mértékben az egyén egyik szerepévé vált, úgy a felekezeti identitás koncepciói egyre kevésbé voltak képesek a különböző életszférák egyéni szerepeinek összezésára. Egyfajta lehetséges

⁴⁰ További vizsgálatokat érdemelne, hogy az egyházigazgatással szemben a teológia, mint a korszak egy jellegzetes diszkurzív színtere hogyan volna leírható a habermasi koncepciók mentén: nem tekinthető-e a „parókiák nyilvánossága” a habermasi kávéházak és szalonok egyfajta párhuzamának. Közhely, hogy a nyugati peregrinációból a diákok könyvekkel és eszmékkel – s olykor asszonyokkal – érkezve haza, új tanítások szószólói lettek, melyek sokszor jelentős felbolydulást okoztak az egyházban, aminek az lett az eredménye, hogy lelkesítő körben, legtöbbször *zsinat* előtt vitatták meg a kérdéses tanokat. A lelkesítő pálya meglehetősen nyitott volt, a társadalmi mobilitás egyik lehetséges útjaként szolgált: jobbagy gyermeke és nemes ifjú egyaránt kijuthatott általa külföldre, s bekerülhetett a vitatkozó társaságba. A viták racionális okoskodásnak tekinthetők – legalábbis annyira, amennyire a teológia racionális, a résztvevők mindenesetre saját korukban alapvetően ilyenként művelték. A vitatkozásokban bár sok esetben a püspök vagy Erdélyben a fejedelem szava döntött, de általában a döntést megelőzte az érvelés. Végül az is fontos körülmény, hogy ezeken a vitákon nagyon sok esetben éppen az általános, a megszokott, a tradíció kérdőjeleződött meg. A következőkben tárgyalt folyamat is ilyen viták folytatásának tekinthető, hiszen a liberális teológia a teológiai racionalizmussal folytatott vitában teljesedett ki, amit az új-ortodoxia jelenléte árnyalt, s a 19. század végi *belmissziós* mozgalmak ebbe a vitába kapcsolódtak bele. Ezeknek megvoltak a maguk fórumai is: bár teológiai vitairatot és újságot nem adhattak ki a protestánsok, de a 17-18. század protestáns nemesei fölött elmondott halotti prédikációk, vagy az engedélyezett vallásos és prédikációirodalom kiadása gyakorlatilag sok esetben hasonló funkciót töltött be. (Lásd DIENES, 2002, 7-8.; a felvetett problémát Anglia vonatkozásában vizsgálja ZARET, 1992.)

válasz e kihívásra a vallás feltöltése volt nemzeti-politikai tartalommal (és fordítva: a nemzeti eszme feltöltése vallási szimbólumokkal). A társadalomtudományokban és történetírásban uralkodó álláspont szerint ez Magyarországon is így történt” (HATOS, 2007, 60.; hasonlóan fogalmaz BRANDT, 2003, 28.) aminek következtében az egyes felekezetek és az általuk felkínált identitás-minták a különböző társadalmi csoportok közötti konfliktusok intézményes tartalékaivá váltak. Jóllehet ez a tendencia egyértelműen kimutatható a korszak magyarországi – és tágabban a magyar – református gondolkodásának úgy teológiai mint a közéleti tematikájában, ám nem volna szerencsés azt feltételeznünk, hogy a második konfesszionalizáció kimerült egy efféle „másodlagos konfesszionalizációban”. Ennek oka pedig a történelmi szituációban és a magyarországi református egyház sajátos helyzetében kereshető. Ez a folyamat nem független a kor *egyházpolitikai küzdelmeitől*⁴¹ a magára domináns vallásként tekintő római katolicizmussal – és az azt ekként támogató Uralkodóval – a politika, a közélet, a kultúra különböző szinterein vívott harctól. E küzdelem szimbolikus története például az ún. „Pátens-harc”⁴², mely a hatalommal szembeni ellenállás sikeres példáját mutatta fel, illetve fontos állomása a kiegyezés után megtartott 1881-es debreceni *zsinat*, mely először teremti meg és szabályozza a magyar reformátusok szervezeti egységét és a korábbi egyházkerületi gyakorlatok harmonizációjával rögzíti a *zsinat-presbiteri* elvű egyházkormányzás elvét (Lásd BARÁTH, 2009.). E törekvések mögött „a magyar református identitás alakulására az egyik legmélyebb hatást a romantikában és a szabadelvű-liberális hagyományokban gyökerező történelemértelmezés gyakorolta. Ez egyfelől a liberalizmus és a demokratikus hagyományok forrásvidékét kötötte a reformációhoz, másfelől a Habsburg-ellenes, valamint rendi-függetlenségi mozgalmak és a vallásszabadság összefüggéseit kiemelve, a protestantizmust a szabadságküzdelmek, a nemzeti függetlenségi harc letéteményeseként állította be.” (MILLISITS-SZÁSZ, 2009, 71.)⁴³

Jóllehet a *kálvinizmus* az 1930-as évekre egy komplex, jelentős történetiséget felmutató ideológia képét mutatta, azonban tulajdonképpen megfogalmazása csupán a 19-20. század

⁴¹ A Kiegyezés után a protestáns egyházaknak a tényleges egyenlőségért – például a reverzálissal kapcsolatos konfliktusok összefüggésében – folytatott politikai jellegű küzdelmének a 19. század végéig tartó időszaka.

⁴² A protestáns pátens néven ismertté vált, 1859 szeptemberében kiadott császári rendelet, mely szabályozta volna az egyházak belső életét is.

⁴³ Tanulságos, hogy a témával érdemben elsőként foglalkozó Révész Imre 1934-ben ezt a hagyományt úgy értelmezi, mint aminek „a másik oldalról tökéletesen megfelel a „*Regnum Marianum*” vallási eszméjének történelmi tanná és történetpolitikai rendszerré kiépítése.” (Lásd RÉVÉSZ, 1934, 258.; valamint 1923, 8.) Ez az összefüggés később kimarad az értelmezésekből.

fordulóján, a Kiegyezés, az 1881-es debreceni *zsinat*, illetve a tényleges vallásegyenlőség megvalósítását célzó, a 19. század utolsó éveit meghatározó *egyházpolitikai küzdelmek* eredményei által biztosított – többé-kevésbé – nyugalmi légkörben indult meg (lásd: RÉVÉSZ, 1934., 1936; RAVASZ, 1924; SEBESTYÉN, 1997 [1925]; TAVASZY, 1997 [1927]; átfogóan lásd BUCSAY, 1979). Kezdetei a vallásos élet váláságának, a templomok kiüresedésének okozójaként megjelölt liberális teológiai gondolkodással és egyházi gyakorlatokkal szembeni alternatívákat kínáló mozgalmak: egyfelől a *belmisszió*, másfelől a *történelmi kálvinizmus* vitájához, illetve az 1909-ben éppen esedékes Kálvin-évfordulóhoz köthetők⁴⁴. A *belmisszió* mint megoldás már az 1850-es években bekerül a református közbeszédbe. A korszak meghatározó, liberális hátterű protestáns sajtóorgánuma, a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap 1858-as évfolyama is sokat cikkezett a témában. Az eső szórványos próbálkozásokat követően a *belmisszió* a budapesti Skót Misszióval a háttérben az 1880-as évek végén Szabó Aladár fellépésével vett lendületet, és öltött – első sorban nagyvárosi – mozgalom jelleget. A történelmi kálvinizmus 1910-után, a hollandiai ösztöndíjról hazatérő Sebestyén Jenő⁴⁵ munkássága nyomán bonthatkozott ki, s lépett be a vitába. A liberalizmus spirituális deficitjére mindkét mozgalom elgondolása szerint a *megtérés*⁴⁶ vagyis a vallási élet gyökereihez, az Istenhez való visszafordulás a válasz. Abban azonban, hogy ez mit jelent, a két irányzat jelentősen eltérő álláspontot képviselt. A *belmisszió* szerint ez egy alapvetően spirituális esemény, melynek középpontjában az emberben Krisztus halála jelentésének és jelentőségének felismerése nyomán támadt bűnbánata, és bűnös életútjáról a kegyelmes Istenhez történő visszafordulása áll. A *belmisszió* ezért a Krisztussal való személyes, vagyis a büntudatban és felszabadulásban realizálódó átértelmezést hangsúlyozta. Mint korábban utaltam rá (lásd 38 oldal) a *belmisszió* a liberalizmushoz hasonlóan távolságtartással kezelte a dogmákat és hitvallásokat, hiszen számára a valóság lényege nem az ezekhez való hűség, hanem a „találkoztál-e már Jézussal” típusú kérdésekre adható válasz állt. A *belmisszió* ráadásul a liberalizmussal ellentétben szociális programját sem intézményi, hanem személyes jellegűnek kezelte, mert a szociális, karitatív vagy

⁴⁴ A Kálvin-évfordulóval, s ehhez kapcsolódva a genfi reformáció emlékművére rendezett gyűjtéssel, az ennek kapcsán felállított magyar bizottsággal, a genfi nemzetközileg is nagy hatású magyar részvétellel itt nem tudok részletesen foglalkozni, csupán jelzem a Kálvin-kérdés, és általában a kálvinizmus-diskurzus kialakításában játszott kiemelkedő szerepét. A problémakörhöz lásd: HATOS, 1998.; BRANDT, 1998.)

⁴⁵ 1884-1950. Teológus, a budapesti teológiai tanát. 1907-1910 között Utrechtben ösztöndíjas, akkor ismerkedik meg a holland kálvinizmus elméletével és gyakorlatával.

⁴⁶ A görög Újszövetségben a megtérés alapszava a *μετάνοια* mely mindkét itt következő értelmezést igazolja: jelent egyfelől érzületváltozást, másfelől az egzisztencia döntő, ellentétére való átváltását. Lásd VARGA, 1992, 622.

épp oktatási tevékenység is egyetlen fő célt szolgált: az emberek megszólítását és „Krisztushoz vezetését”. A történelmi kálvinizmus számára a megtérés első sorban a tudat Istenhez fordulását jelentette. Szó szerint tulajdonképpen Sebestyén is a visszafordulás fogalmával írja le a megtérést, de az számára az élet tudatos átalakításáról szól, melynek keretét az ember és Isten kiválasztásán – eleve elrendelésén – alapuló szövetsége adja. Akiket Isten elhív, kiválaszt, azokat az egyház keretein belül egy lassú de biztos „*üdvevolúció*” folyamatában meg is szenteli, s ennek a csendes folyamatnak olykor szinte észrevehetetlen része a megtérés. Sebestyén mindazáltal nem veti el a *belmisszió*nak tulajdonított „viharos” – vagyis látványos érzelmegnyilvánulásokkal kísért – *megtérés* érvényességét, elveti azonban annak kizárólagosságát. (Lásd SEBESTYÉN 1997 [1923]) A *történelmi kálvinisták* számára éppen a mozgalom gyökereit jelentő Hollandia, a Kuyper-féle⁴⁷ politikai-közéleti kálvinizmus és annak sikerei miatt fontos a kálvinizmus valláson túlmutató jelentőségének hangsúlyozása. A *belmisszió*, bár nem volt érzéketlen a nemzeti sorskérdések iránt, s miután nem volt olyan szinten egységes mozgalom, mint a *történelmi kálvinizmus* viszonylag gyorsan kialakult egy nemzeti elkötelezettségű „szárnya”, mégsem próbált intézményesített választ adni azokra. A *történelmi kálvinizmus* ezzel szemben azt hangsúlyozta, hogy a *kálvinizmus* egy, az egyéni és társadalmi élet teljességét – gazdasági, közéleti, politikai, kulturális, családi-magánéleti, sőt egészségi szféráit – átfogó életprogramot jelent, melynek vallási aspektusa a reformátusság. (Tavaszy, 1997 [1927]; Sebestyén, 1997 [1925]).

Ebbe a programba illeszkedik a demokrácia gondolata is. Sebestyén lényegében Kuyper Kálvinra alapozott érvelését követi. Kuyper három pontban összegzi Kálvin hatalomról vallott nézeteinek kiindulópontját:

„1. a népek felett rendelkezési joggal soha semmiféle teremtmény, egyedül csak Isten bírhat, mert a népeket egyedül Isten teremtette, mindenható ereje által ő tartja fenn, rendeletei által ő kormányozza; 2. a bűn politikai területen Isten közvetlen uralmát megtörte, azért Ő az emberek közé a felsőségi tekintély gyakorlását, mint mechanikai segédeszközt vezette be; 3. bármilyen formában lépjen is fel az uralkodó hatalom, sohasem bír hatalommal egyik ember a másik felett, csak akkor, ha ez a hatalom Isten felségétől szállott alá a számára.” (KUYPER, 1922, 81.)

⁴⁷ Abraham Kuyper 1837-1920, holland református lelkész, politikus, publicista. Több ízben Hollandia miniszterelnöke.

A hatalom gyakorlásában éppen ezért a visszaélések miatt annak „*több személy között való elosztását, ti. a köztársaságot*” tartja legjobbnak, s azt is olyan formában, ha a hatalom gyakorlóit a nép maga választhatja. Ugyanakkor megjegyzi, hogy a jog forrása, a főség itt sem a népből magából következik („népfelség”) hanem Isten kegyelméből. Kuyper az Amerikai Egyesült Államok alkotmányára hivatkozva szükségesnek tartja annak fölismerését és belátását, hogy hálásaknak kell lennünk a mindenható Isten iránt, ha hatalmat adott nekünk arra, hogy felsőségeinket magunk válasszuk. (KUYPER, 1922, 82-84.) Sebestyén szerint ebből következik a kálvinista ember politikai, közéleti felelőssége. Arra kell ugyanis törekednie, hogy Isten dicsőségét a közélet minden területén – az államban, a társadalomban és az egyházban is – érvényre juttassa, ezért az ekképpen szabadságot kapott népnek vigyáznia kell arra, hogy ne tegye magát méltatlanná Isten kegyelmére azzal, hogy a legfelsőbb hivatalokba Isten ellenségeit és haszontalan embereket választ.

Sebestyén a *Kálvin és demokrácia* c. munkájában (1913) rámutat arra, hogy Kálvin sohasem vallotta azt, hogy az istentelen, csak rombolni vágyó és megátalkodott elemeknek éppen olyan joguk van Isten dicsőségére kormányozni, mint az isteni és erkölcsi világrend védőinek, a tiszta gondolkozásmódúaknak. A *kálvinista* demokrácia, az ideális hívő-nép összességének uralma. „Nem a modern demokráciáért lelkesedett tehát Kálvin, hanem Isten híveinek demokráciájáért. És hogy mily nagy különbség van a kettő közt, azt az alábbiakban látjuk: a modern demokrácia ugyanis éppen úgy, mint a modern állam, végső elveiben ateista, mert szerintük a hatalom forrása nem az Isten, hanem a nép. Ezért a modern demokrácia állandó kinnövései, kísérő jelenségei: a határtalan nyegleség, demagógia, senkinek és semminek szolgálni nem akarás, féktelen szabadság, cinizmus és hitetlenség lesznek. A kálvinizmus a predestináció gondolatában is kifejezve látja azt az elvet, hogy Isten a világot a maga kiválasztottjai által intézi. Amennyiben tehát az Isten is a jók uralmát akarja biztosítani, ennyiben arisztokratikus. De az Isten ezeket a jókat nemcsak születési arisztokratákból választja ki, hanem a maga jó tetszése szerint. Nincs születési, vagyoni, rendi arisztokrácia, hanem egyedül csak szellemi, erkölcsi arisztokrácia és a világi kormányzásra csak ezek vannak hivatva. Kálvin ideálja az állami életben a theokrácia, azaz Isten uralma volt. Nem valami rigorózus egyházi uralom, hanem az az egyszerű követelmény, hogy Isten örökkévaló elvei, törvényei és parancsolatai, amelyeket úgy egyéni, mint társadalmi életünk számára kinyilatkoztatott, és mint

örökkévaló normát megszabott, érvényesüljenek, és tiszteletben tartassanak az állami és a társadalmi életben is.” (Összefoglalóan: KAMARÁS, 2005, 104-105.) Ebből is következik, hogy bár Sebestyén nagy hangsúlyt helyez arra, hogy a *kálvinizmusban* minden ember egyenlő, de ez csak Istenre nézve érvényes: egyenlő a bűnösségében és abban, hogy Isten *kegyelmi kiválasztásában* nem nézi az ember személyét. Ebből az egyenlőségből viszont korántsem következik az, hogy az egyházon belül például a *presbitériumokban* bármiféle demokráciának helye volna. A *presbitérium* számára maga a „hitbeli arisztokrácia”, s lényegében ezt fejt ki Fazakas is a fentebb idézett szövegben (lásd 46. oldal).

Sebestyén Kálvin-értelmezése a mai napig meghatározó a magyar református teológiai gondolkodásban, s ilyen minőségében két szempontból is fontos. Egyfelől nem, vagy csak nagyon elvétve tárgyalja a kálvini ellenállási jog problémáját, vagyis azt a Kálvin által felvetett lehetőséget, hogy bár a hatalom mint strukturális elem Istentől van, s az ember elsődleges kötelessége az engedelmesség, ám a népnek lehetősége van a nyilvánvalóan istentelen – vagyis az Istentől rendelt feladatát, a nép szolgálatát és ebben Isten dicsősége, hatalma munkálását be nem töltő – hatalomnak ellenállni. Ez, a magyar történelem több pontján, például Bocskainál a református történelemértelmezésben⁴⁸ kulcsfontosságú kérdés Sebestyén teológiájának szárbá szökkenése idején – csakúgy, mint a kuyperi Hollandiában – nem „aktuális” része a *kálvinizmusnak*. Ennek oka valószínűleg az, hogy a kérdéses időszakban, vagyis az elvesztett háború, a forradalmak és Trianon után felálló rendszer, ahogy a megelőző sem merítette ki az „istentelenség” fogalmát a kortárs reformátusság számára. A másik lényeges pontja Sebestyén gondolkodásának a polgári, vagy világi demokráciával szembeni kritikája és szkepticizmusa. Jóllehet Sebestyén nézeteinek első megfogalmazása 1913-ból való, abban, hogy a demokráciával szembeni kritikus magatartása felerősödött, s ezt az pozíció később a meghatározó református teológusok is magukévá tették, a Trianon utáni szellemi mozgások jelentős szerepet játszottak. Ekkor ugyanis a „társadalom széles rétegeinek szemében a liberális eszmerendszer és maga a demokrácia is egyet jelentett a vesztes háború után bekövetkezett békeszerződésekkel, az azok által beteljesített nemzeti katasztrófával. Ez pedig a modernitás elutasítását és az azt képviselő szellemi irányzatok (így a liberalizmus és a neokantiánus gondolkodás) teljes térvészését eredményezte.” (TÓTH-MATOLCSI, 2005, [online]).

⁴⁸ Bár a történészek véleménye megoszlik abban a tekintetben, hogy Bocskait a Kálvin, illetve az őt továbbgondoló Béza által kifejtett, vagy az 1222-es Aranybullában rögzített ellenállási jog motiválta-e. Lásd BENDA, 1942.

A demokrácia-probléma azonban továbbra is része maradt a református közbeszédnek. Az átalakuló, helyét kereső református egyház ugyanis nagyon gyorsan szembe találta magát egyfelől a szociáldemokráciával, másfelől a trianoni határok között jelentős többségbe kerülő, aktívan politizáló katolicizmussal, végül pedig azzal a sokkoló ténnyel, hogy híveinek s azon területeknek, melyeken számbelileg többségben volt, jelentős része a határokon kívülre került. E tényezők „szorításában” kellett kialakítania cselekvési programját.

Annak szükségességét, hogy az egyház fogalmazzon meg valamilyen választ a „szocializmusra” még a 19. század végén legmarkánsabban Jánosi Zoltán⁴⁹ illetve Várnai Sándor fogalmazta meg. Jánosi számára a szociális igazságtalansággal szembeni kiállás életprogram-má lett, melyet politikusként is igyekezett megvalósítani. Szolgálati helyein jelentős hatása volt, de az egyházi közvéleményt nem tudta megváltoztatni. Ugyanígy tulajdonképpen sikertelen volt Várnai próbálkozása is arra, hogy állásfoglalásra készítse a protestáns vezetőket a „szocializmus”, és tágabban a szociális igazságosság kérdésében.⁵⁰ Kései választ majd csak Muraközy Gyula ad rá az 1930-as években (KISS, 2006b, 596.). A szociáldemokrácia perspektíváját, mint a protestantizmus számára gyakorlatilag egyedüli igazi alternatívát Szabó De-

⁴⁹Jánosi Zoltán, Jánossy (Nagyléta, 1868. júl. 14. – Debrecen, 1942. szept. 16.): ref. lelkész, politikus, író. 1902-ben lelkésznek választották Debrecenben, 1908-ban Károlyi Mihály pártjának programjával országgyűlési képviselő lett. Az 1918. okt.-i polgári demokratikus forradalom idején, a Nemzeti Tanács tagja, ill. a Károlyi-, majd a Berinkey-kormány belügyi államtitkára volt. 1919-ben, a Debrecent megszálló román királyi hatóságok Brassóba, majd Nagyváradra internálták. 1922 után haláláig Füzesgyarmaton lelkész. A 30-as évek közepén belépett a szociáldemokrata pártba. Forrás: KENYERES, 2001.

⁵⁰Várnai első sorban a probléma, vagyis a társadalmi igazságosság kérdése felől közelíti a szocializmust, mint egy jogos igényre adott választ. Miután teológiai és történeti oldalról elemzi a kérdést, az alábbi következtetést fogalmazza meg: „Csak a protestantizmus lehet indifferens gyűjtőmedenczéje azoknak ez erőknél, melyek mindkét irányban, belső hitélet és az anyagi élet körében nemünk tökéletesedésének céljait szolgálják s ezzel a szociális igazságokat magasabb rendeltetésünkkel is összhangzatba hozzák. Ezt a feladatot nem szolgálja az, ha a r. katolikus szocializmus ellenében egy vallástalan szocializmust állítunk, hanem csak az, ha a társadalmi reform gondolata és az evangéliom közt élő kapcsolatot hozunk létre. Nem az a cél, hogy a szocializmus a katolizmus rovására nyerjen prozelitákat, hanem hogy az antiklerikalizmus túlzásai által Isten és a vallás egyenes tagadására ragadt lelkeket helyesebb kiinduló pontra vezessük s az összhangot a társadalom tisztán materialis és szellemi érdekei közt helyreállítsuk. Éppen ezért nincs okunk rokonszenvezni a szocialisták antiklerikális velleitásaival, melyek ma már nemcsak a r. katolikus egyház ellen, hanem általában minden pozitív vallás ellen irányulnak. Mi látjuk a végzetes összefüggést, mely egyfelől a katolizmus új uralmi szervezkedése, a r. katolikus szocializmus, másfelől pedig a klerikalizmus veszélyei által a hitetlenség karjaiba űzött, gondolkodásra képtelen tömegek közt van. S mert voltaképpen mindkettő ellen kell küzdenünk, meggyőződésünk, hogy csak a protestáns öntudat hidalhatja át ezt a mély és kiáltó ellentétet.” Majd tanulmányát a következőkkel zárja: „Ezért nagy jelentőségű általános kulturkérdés, hogy a nép erkölcsi és anyagi sorsát oly mélyen érintő nagy szociális reformkérdések előtt ne haladjon úgy el a protestantizmus, mintha azok gondolatvilágát távolról sem érdekelnék, vagy a mi még rosszabb, kiszámított opportunizmusból nem merne azokkal szemben nyílt és határozott állást foglalni, igazságai előtt meghajolni, tévedéseit helyreigazítani. Ez a langymeleg magatartás a közvélemény előtt csak árthat a protestáns ügynek, mert semmi sem alkalmasabb arra, hogy elidegenítse tőle az emberek rokonszenvét.” (VÁRNAI, 1905, 450; 453-454.) Várnai egyházi lapokban nem, de az Atheneumban rendszeresen publikált a szocializmus témájában.

zsó is felvetette a Nyugatban megjelent nagy hatású cikkében (SZABÓ, 1913). Az egyházon belül megindult ugyan egy elmozdulás a szociáldemokrácia irányába, de ez méreteit tekintve nem nevezhető jelentősnek, s a politikai és egyházi fejlemények – a Tanácsköztársaság tapasztalata, illetve a *belmisszió* által felmutatott alternatíva – végül is más irányba terelték az eseményeket. Érzékletesen írja le a korszak szellemi hangulatát Szekfű Gyula 1934-ben a „neobarokk társadalom” koncepciójának kifejtésében: „A forradalmak sok szép jelszót lefoglaltak maguknak, azokat lelkiismeretlenül elhasználták, értéküket tönkretették s mikor utánuk az állami és társadalmi rend újra szilárdulni kezdett, a nemzeti életre oly fontos fogalmak, mint: nép, demokrácia, munkásság, szociális gondolkodás, szocializmus, állottak itt a forradalmak bűneitől súlyosan megterhelve. Népköztársaság és demokrácia emlegetésével a Károlyi-féle oktobristák utáltatták meg az intelligenciával is a demokratikus berendezkedést, s mi még nagyobb baj, a demokratikus gondolkodást; a szociáldemokráciának októberi túlhatalma, majd szégyenletes szövetségzése a kommunizmussal hosszú időre népszerűtlenné tette a szociális gondolatnak épp a munkásságra való alkalmazását.” (SZEKFÜ, 1934, 404.)

Ebben az átmeneti korszakban a katolicizmus kifejezetten innovatívnak bizonyult. „A modern tömegdemokráciában a „többség” politikájának lehetőségét látta meg, s militáns képviselői – mint a jezsuita Bangha Béla – az I. világháború által elsöpört dinasztikus-monarchikus rend bukásában jól érzékelték a trón és az oltár szövetségének minden legitimizmus dacára is visszafordíthatatlan hanyatlását. S a „többség jogára” hivatkozva láttak hozzá a politikai katolicizmus és a nacionalizmus szövetségének kidolgozásához.” (HATOS, 2012, [online]) Hatos Pál ennek a szövetségnek vezérmotívumaként megfogalmazó narratívát a „vereség kultúrájának” nevezi, melynek alapja a liberalizmustól magára hagyott, megalázott nemzet mint áldozat toposza. Ez a reformátusok számára is vonzó volt, hiszen Trianon a 2,6 millió reformátusból 916.906 lelket szakított le, ami a teljes Erdélyi Egyházkerületen túl 503 anyaegyházközséget, és számos leány-, fiók-, és missziói egyházközséget jelentett. (BÍRÓ-SZILÁGYI, 1949, 409.)

A református egyház jóllehet megpróbált válaszolni a katolicizmus kihívására, ezt azonban megnehezítette egyfelől az a körülmény, hogy – mint láttuk – belülről is erősen tagolttá vált, másfelől az, hogy nem volt olyan szellemi vezető, aki össze tudta volna fogni a széttartó szálakat. A kifulladás, de még érzékelhetően jelen lévő liberális irány hívei az egyre erősödő, általuk apolitikusnak, hitvallástalan „általános keresztyénnek” ítélt *belmisszió*val

szemben túlnyomó többségében a *történelmi kálvinizmust* támogatták (BÍRÓ-SZILÁGYI, 1949, 410.). A *belmisszió* ekkorra jelentős eredményeket ért el. Számos egyesületén és intézményén keresztül a társadalom számos rétegét tudta megszólítani a külvárosi proletároktól a fiatal értelmiségiekig. A *belmisszió* hálózata és mozgósító ereje különösen az elcsatolt területeken járult hozzá nagyon jelentős mértékben az egyházi élet újjászervezéséhez. Ugyanakkor a mozgalom többségére jellemző apolitikus magatartás, az intézményes egyházzal szembeni bizalmatlansága, konfesszionális és szervezeti nyitottsága s nem utolsósorban a sajátos belső nyelve sokak számára idegen közeggé tette. A belső tagoltsághoz hozzá járult az egyháztagság társadalmi összetételének átalakulása is. A korábban főképp falusi, kisvárosi, alapvetően paraszti kisnemesi identitású reformátusságban új elemként jelent meg a nagyvárosi, a munkás, az értelmiségi egyháztag. A Dunameléki Egyházkerület (DMEk) súlyának megnövekedésével, Budapest központi szerepének megerősödésével egyfelől átalakultak az egyház erőviszonyai, másfelől az ide irányuló, egyre erősödő migráció miatt egyre nagyobb lett azon reformátusok száma, akik lakóhelyükkel együtt életmódjukat, vallásukat, vagy legalábbis annak tradicionális formáit is elhagyták. (Részletesen a folyamatról a 4.3.2. fejezetben lásd: 118. oldal-tól.) Az új helyzetre, az ebből adódó konfliktusok kezelésére, ezeknek az embereknek a megszólítására az egyház nem volt felkészülve. (A kérdéshez lásd KÓSA, 2006; 2009b;)

Az egyház integráló, irányadó személyisége végül az 1921 októberében Erdélyből a dunamelléki püspöki székhelybe megválasztott Ravasz László⁵¹ lett. Az ekkor mindössze harminckilenc esztendőes Ravasz már országosan ismert és elismert teológus, prédikátor és szónok volt, aki jelentős publicisztikai tevékenységet is folytatott, ugyanakkor részt vett az erdélyi politikában, az erdélyi nemzeti ellenállás megszervezésében és közéletben is. Erdélyben 1917-től *zsinati* tag, majd 1918-ben egyházkerületi főjegyzővé választották – ami az erdélyi szokásrendben egyfelől teljes püspökhelyettesi feladatkört, másfelől azt jelentette, hogy várhatóan ő lesz a következő püspök – majd 1920-21-ben pedig a kolozsvári teológia igazgatója is lett. (lásd KISS, 2006c, 538-539; HATOS, 2012, [online]). Széles látóköre és műveltsége ha-

⁵¹(Bánffyhyunad, 1882. szept. 29. – Bp., 1975. aug. 6.): ref. püspök, az MTA tagja 1900. szept.-től párhuzamosan tanult a kolozsvári Ref. Teológiai Ak.-n és a tudományegy. bölcsészettudományi karán. 1903–05-ben kolozsvári segédlelkész és püspöki titkár. A berlini egy. hallgatója (1905–06), hazatérte után segédlelkész volt Bánffyhyunadon. A kolozsvári egy.-en doktorált és a Sárospataki Teológiai Ak.-n magántanárrá képesítették (1907). A Kolozsvári Teológiai Ak. gyakorlati teológiai tanszékének ny. r. tanára (1907–21), 1921-ben a Bp. Kálvin téri egyházközség meghívta lelkipásztorának, s ugyanakkor a DmREk püspökévé választották. E minőségében lett a felsőház tagja (1927–44). 1937–40-ben az MTA másodelnöke. A püspöki tisztségéről Rákosi nyomására lemondott (1948. máj.), majd lelkészi állásából is nyugdíjazták. 1956-ban a DmREk visszahívta, ám néhány hónappal később végleg távozni kényszerült. Forrás: KENYERES, 2001.

tározott, de inkább a párbeszédre mint a konfrontációra hajló jellemmel párosult. Liberális teológusként indult, ám viszonylag hamar Karl Barth és a *belmisszió* hatása alá került, ugyanakkor látta és értékelte a *történelmi kálvinisták* erőfeszítésének értelmét, hatását és lehetőségét a reformátusok azonosságtudatának konfesszionális megerősítésében. Megválasztására egy kiélezett, belső konfliktusokkal és vitákkal is terhelt légkörben, szokatlanul éles kampány után került sor, ám már a kampány is következtetni engedett Ravasz személyiségének integráló erejére. Ravasz legfontosabb ellenjelöltje, Kováts J. István akkor már ismert politikai habitusa, a politikai katolicizmussal, a katolikus egyház hatalmi befolyásával szembeni nem ritkán konfrontatív parlamenti fellépései egyértelműsítették, hogy személyében a kisebbségbe szorult reformátusság jogaiért minden területen protestáló vezető kerülne a dunamelléki püspöki székbe. Vele szemben azonban – éppen az egyház közelmúltbeli szoros politikai elköteleződése és szerepvállalásai miatt – sokak számára rokonszenvesebb volt egy, a politikától távolságot tartó, az egyház küldetését első sorban az evangélium hirdetésében látó teológus vezető képe. Így jobbra Ravaszt támogatták az ébredési mozgalmak hívei csakúgy, mint a felekezeti alapon szerveződő, *belmisszióból* kinőtt Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség köre is, akikkel Ravasz szoros kapcsolatokat ápol. Jóllehet a *történelmi kálvinizmus* – és a vele rokonszenvező liberálisok – inkább Kováts mellett álltak, ám Ravasz meg tudta nyerni Sebestyén Jenőt is, aki így nem támasztott vele szemben kifogásokat.

Ravasz egyházkormányzói tevékenysége, s az ebben érvényre juttatott demokrácia-felfogása meghatározó volt a református egyház két világháború közötti fénykorára. Ennek a felfogásnak két, számunkra kiemelkedően fontos alapvető eleme volt. Az egyik a diszkurzivitás, míg a másik a „kisebbségi sors kultúrája”. A kettő szorosan kapcsolódik egymáshoz és ahhoz a társadalmi környezethez, melyben Ravasz az egyházkerület újjászervezésével próbálkozott. A korszak egyházi közbeszédének – nem csupán református viszonylatban – központi problémáját az állam és az egyház viszonya képezte. „A polgári korszak egyházpolitikai berendezkedése, az állam és a katolikus egyház közötti teljes – vagyoni – szeparáció elmaradása a protestáns egyházakat feloldhatatlan dilemma elé állította: a katolikus egyház-állam mintája, valamint a szinte teljes vagyontalanság a megígért államsegély elfogadása felé terelte a protestánsokat, egyúttal azonban a nagy múltú és féltett protestáns autonómia fokozatos feladására szorította őket.” (KISS, 2006c, 541.) Ravasz látta, hogy az egyház fenntartásának fő pillére az államsegély, ugyanakkor az ezért folytatott küzdelem felemésztí az egyház energiáit, azokról

a feladatokról vonva el, melyekért egyáltalán érdemes az egyháznak fennállnia. A probléma lényegét egy 1939-es beszédében így foglalta össze:

„Az igazi református egyházpolitika: szabad egyház szabad államban, de én az államtól szabad egyház csak akkor lehetek, ha az állam is szabad, nemcsak tőlem, hanem a nálam hatalmasabb egyháztól is. Függeni egy olyan államtól, amely maga is függ egy minket el nem ismerő és velünk barátságtalan egyháztól, nehéz kenyér. Kisebbségi sors.” (Idézi KISS, 2006c, 542-543.)

Ravasz gondolata tulajdonképpen summája a megelőző majd két évtized folyamatos politikai egyensúlyozásának. Az állam egyfelől jóval erősebben támaszkodott az egyházakra, támogatta tevékenységüket, épített az általuk nyújtott legitimációra, Ravasz ugyanakkor egyszerre próbált meg építeni az állami támogatásra és távolságot is tartani az államtól, nem belemerve a közvetlen politikai konfliktusokba, s úgy az állammal mint a katolikus egyházzal a protestáns sérelmek kérdéskörét sokszor a nyilvánosság előtt konszenzuskereső diskurzusokban próbálta rendezni. Az autonómia problémáját azonban a finanszírozásnál sokkal tágabb kontextusban szemlélte. Társadalomképét jól jellemzi az 1932-33-as év költségvetési vitájában az Országgyűlés Felsőházában elmondott beszédének egy részlete. Az utóbbi tíz év történéseit összefoglalva kijelenti, hogy hatalmas problémának tartja az etatizmust, azt, hogy

„...az állami funkciók lassanként elsorvasztják a társadalmi autonómiákat és egészséges, autonóm, teherbíró, öntudatos, társadalmi és gazdasági alakulásokat.”

Ravasz ezt követően az „autonóm alakulásokat” a nemzeti lét kontinuitásának biztosítékaként értelmezi, hiszen – mint azt a történelem például a református egyház esetében bizonyítja – ezek a közösségek éppen autonómiájukból következően voltak képesek egy ellenséges hatalommal szembeszállni. Ravasz szerint ezeknek a közösségeknek a lényegi megszűnése a nemzet számára veszélyes, hiszen így bármilyen politikai fordulatnak ki vannak szolgáltatva, és így a nemzet számára

„nem lesz többé archimédeszi pont, ahol megálljon és ahol a maga történelmi alkatát és folytonosságát megteremtse.” (Ravaszt idézi KISS, 2006c, 544-545.)

A „kisebbségi sors kultúrája” tehát ezeknek az *autonóm alakulásoknak* a megerősítését, ugyanakkor egy nagyobb perspektívában való beállítását jelenti.⁵²

Ravasz ezt nem csupán a Nemzet egészéhez viszonyítva a felekezetek autonómiájára érti, de egyházkormányzóként megpróbálta megvalósítani az egyházon belüli *autonóm alakulásokkal* kapcsolatban is. Jól látta, hogy a református egyház egyáltalán nem egy monolit tömb. Korábban sem volt homogén, ám a *belmisszió* kebeléből alakuló, majd más *kegyességi* irányok által is alapított – ezért részben reprezentációként is értelmezhető – autonóm, és sok esetben felekezeti határokon átívelő egyesületek révén inhomogenitása strukturális feszültséggé vált. Sokat idézett, önéletrajzából származó gondolatában ezt így összegezte később: „*az fenyegetett, hogy az egyesületi keresztyénségbe átmegy a történelmi egyház minden értéke és maga az egyház üres hagyományos keret marad.*” (RAVASZ, 1944, 35.) így aztán célkitűzése szerint – ismét egy sokat idézett megfogalmazásában – az egyházat misszósítani, a missziót egyháziasítani akarta. (BÍRÓ-SZILÁGYI, 1949, 410.) Az egyházat szétfeszítő erők közös perspektívában való összefogása azonban nem csak az egyesületeket, hanem a kerületi partikularizmus felszámolását, az egymással rivalizáló egyházigazgatási szintek harmonizációját is jelentette. Ravasz is vallotta, hogy az egyház *gyülekezeteiben* él, és a *gyülekezetek* autonómiáját meg kell erősíteni, ám a szükséges perspektíva mentén a másik oldalon egy erősebb, *zsinati* központtal centralizált egyházszervezet képét vázolta fel és ennek megvalósítására törekedett. Ez az egységes szervezet pedig nem csupán az *autonóm alakulások* működését segíti, koordinálja, egyesítve azokat esetleg saját erejüket külön-külön meghaladó feladatok elvégzésére, hanem egységesen reprezentálja is az egyházat – saját maga és a világ előtt is. Ravasz egyházkormányzói, egyházikultúra-szervezői tevékenységének hangsúlyos pontja volt ennek a strukturális-reprezentációs formának a fejlesztése: egyfelől a centralizált irányítás intézményeként az Egyetemes Konvent szerepének megerősítésével, másfelől az *autonóm alakulások*, illetve a centrum – az sajtótól az intenzív egyházlátogatásokig terjedő – kommunikációs színtereinek fejlesztésével.

⁵² Ravasz megfogalmazásában minden bizonnyal benne van saját erdélyi kisebbségilét-tapasztalata is.

Ravasz azt is érzékelte, hogy a társadalom is másképpen viszonyul az egyházakhoz. A felekezeti konfliktusok sokak számára periférikus témává váltak, ezzel szemben a társadalmi, spirituális és világnézeti szinten megfogalmazódó kihívások felekezetiiségtől függetlenül az egész keresztyénséget érintették. Ez a problémalátás érződik Ravasz Bangha Bélával (RAVASZ, 1941, 437.), illetve Kelemen Krizosztommal, a korszak két jeles, közéleti szereplőként is ismert katolikus teológusával történt cikkváltásaiban.⁵³ A cikkváltás egy szélesebb, a nyilvánosság előtt különböző egyházi és nem egyházi folyóiratokban folytatott katolikus-protestáns diskurzushoz kapcsolódik, melynek középpontjában a felekezetek közeledése, egy lehetséges – bár alapvetően utópisztikusnak tűnő – uniója állt. (A kérdéshez lásd HATOS, 2007; GICZI, 2000.)

Jóllehet Ravasz integráló tevékenysége eredményes volt, püspöksége előrehaladtával azonban, ahogyan a centralizáció, az egységes perspektíva egyre inkább uralni kezdte az egész képet⁵⁴, ennek a hangsúlyeltolódásnak a veszélyei is egyre nyilvánvalóbbá, a kritikus hangok pedig egyre hangosabbá váltak. Gönczy Béla vésztői lelkész, aki 1934-1939 között saját kiadású lapjában, a *Református Közélet*ben számos alkalommal emelt szót a szociális igazságtalansággal, majd az egyre erősebb antiszemitizmussal, illetve a református egyház e tárgyban tanúsított magatartásával szemben, lapjában 1938-ban megjelentetett A zsidókérdés az Ige mérlegén című írásában már azt írja:

„Határozottan észre kell venni, hogy a református gondolkodásban is tért hódít a parancsuralom jó és célszerű voltának elvileg való elismerése.”

Ez azonban szöges ellentétben áll a református hagyományokkal, hiszen

⁵³ Ravasz hangvételére jellemző a cikk felütése: „A Pester Lloyd karácsonyi számában rendkívül jelentős cikk jelent meg Kelemen Krizosztom pannonthalmi főapát tollából 'A magyarság lelki egysége felé' címmel. Bármilyen témáról nyilatkozzék is Kelemen Krizosztom, szavára az egész ország felfigyel. Mennyivel inkább figyelmet érdemelnek hát gondolatai, ha a legizgalmasabb, leglényegesebb és legkényesebb magyar témák egyikéről szól, arról, hogy miként lehetne a magyar lélek azon egységét helyreállítani, mely a 16. század egyházi válságában kettészakadt. Nem kutatja, hogy a szakadásért kit terhel a felelősség, hanem, hozzánk hasonlóan, ezt a kérdést a történészekre bízta. Sokkal inkább azt vizsgálja, hogy a lelki egység helyreállítása mi módon lehetne elképzelhető. Biztos vagyok benne, hogy nincs olyan komoly magyar ember, aki ezt a tervet túlzónak tartaná, s azzal térne napirendre a dolog fölött, hogy egy fecske nem csinál nyarat. Jóllehet valóban nem csinál, de talál társakat magának, és a többi fecske érkezését, a nyár ígését vetíti előre.” (RAVASZ, 1943)

⁵⁴ Hozzá kell azonban tennünk, hogy a Konvent elnöke egészen 1936-ig a Tiszántúli Református Egyházkerület püspöke, a politikus alkatú, liberális Baltazár Dezső volt, aki szintén nem ellenezte a püspöki hatalom centralizációból következő megerősödését.

„Évszázadok óta küzdöttek református eleink ez ellen a retrográd irányzatú szellem ellen, s bizony a református lélek elferdülésére vall az, a középkor kísértetjárása az, ha az állami mindenhatóságot, az etatizmust, a szellemi és lelki térre is át akarják vinni. Bizony szomorú az, ha mi nem vesszük észre már jó előre az autodafék triumfáló körmenetének ujjongását.” (GÖNCZY, 1938, 3.)

Az észre nem vett autodafék triumfáló körmenetei néhány éven belül elmosták azt a Református Egyházat, melyről eddig írtam, s amelynek nyilvánossága visszafelé tekintve a Ravaszra jellemzőként megfogalmazott diszkurzivitással és a kisebbségi sors *autonóm alakulásokat* támogató kultúrájával, az efelé történő fejlődéssel karakterizálható. Ennek a fejlődésnek a nyitánya a liberalizmustól érintett Ballagi Mór⁵⁵ által indított Protestáns Egyházi és Iskolai Lap volt. Hetilapként, s egyben a magyar protestantizmus első és egyetlen lapjaként Pesten 1842-ben Székács József, Török Pál és Taubner Károly indította meg. A lap 1848-ban megszűnt, majd 1858-ban élesztette fel újra a korszak kiemelkedő református teológusa, a hazai liberális protestantizmus programadója, Ballagi Mór. Bár Ballagi 1889 elején átadta a szerkesztést Szóts Farkasnak, a lap liberális hangvétele hosszú ideig megmaradt, jóllehet a liberális teológiai gondolkodást térvesztésével párhuzamosan 1919-es megszűnéséig folyamatosan távolodott attól. (lásd: LÁSZLÓ, 2006; ZOVÁNYI 1977, ad vocem) Ballagi az 1858. január 1-jén, az új folyam első számában megjelent *Vezérszóban* megfogalmazta a lap Habermas racionális okoskodásával gyakorlatilag egybehangzó koncepcióját. Egy, az egyház központi feladatát Krisztus középpontba állításával megfogalmazó – s majd ötven évvel később a *belmisszió* teológusai által is akár vállalható – érvelést követően ezt írja:

⁵⁵Ballagi Mór, Bloch (Inócz, 1815. márc. 18. – Bp., 1891. szept. 1.): teológus, nyelvész, szótáríró, az MTA tagja. Pápán, Nagyváradon filozófiát, a pesti egy.-en felsőbb matematikát tanult. Nevelősködött, közben írt a Hasznos Multságok és a Pester Tageblatt c. lapokba. Párizsban mérnöki tanulmányokat folytatott, itt írta meg Eötvös József felszólítására a Zsidókról c. röpiratát az egy.-en is szóba került emancipáció érdekében (Pest, 1840, az előszót Vajda Péter írta). 1842-ben Tübingenben teológiát és bölcseletet hallgatott, áttért a protestáns hitre és bölcseleti doktorátust szerzett. Hazajöve a szarvasi ev. gimn.-ban tanár. 1848-ban a pesti egy.-re akarta Eötvös ki-nevezni, de a szabadságharc kitörése miatt erre nem került sor. A szabadságharcban előbb mint a Békés vm.-i tábor hírnöke, honvéd kapitányi rangban, majd Görgey, ill. Aulich mellett tábornoki fogalmazó, később mint hadelnöki titkár szolgált. A bukás után Szarvasra internálták, a tanárságtól eltiltották, ezért Kondoroson földet bérelt és gazdálkodni kezdett. 1851-ben a kecskeméti ref. teológiára hívták, majd 1855-től 1877-ig, nyugalomba vonulásáig a bp.-i ref. teológiai ak. tanára. Jelentős tevékenységet fejtett ki a nyelvészet terén, különösen mint szótáríró és nyelvtanító. Forrás: KENYERES, 2001.

„Ha a mondottakra nézve egyek vagyunk, s a cél, a melyre törekszünk, közös: ebből szükségkép következik, hogy az csak közös erővel, egymáshoz simuló akarattal lesz elérhető. A ki tehát ügyünkhöz tanácsadással járulni s azon segíteni kíván, annak nem szabad elkülönzött testületi vagy felekezeti álláspontot foglalnia el, hanem fel kell emelkednie, az egyetemesség ama tiszta fogalmához, a melyből ügyünket szemlélve, a jót mindenütt méltányolni, a célellenest rosszállani képes legyen.

Egyházunk üdve és ügyeinknek szívünk szerint való elrendezése főképp attól függ, mikép sikerülend a részek önállóságának fentartása mellett szorosabb összeköttetést eszközölni s az egyház egyetemes teendői iránt általánosb érdekeltséget előidézni.

Igaz keresztyéni életközösség és szabad értesülés útján eszkozlendő összehangzás a két testvér felekezet s az egyes kerületek közt ez az, a mire az idő mindenek előtt int; s a ki ez intést megértette, nem fog cél és ok nélkül jobbra balra sértegetni, s más nézetiék iránt türelmetlenkedni, hanem lesz az ő beszéde az apostol intése szerint kedvességgel.

De más részről sokkal magasabb fogalmunk van a magyar protestáns egyház testületeiről, semhogy feltehetnők, hogy az igazságot, még ha feddő hangon szól is, kedvesen ne hallgatnák; mert, a mint egy régi bölcs mondja: Senki sem türelmesebb a feddés iránt, mint a ki legtöbb dicséretre érdemes.

Ha a valódi bajokat, mikben sínlünk, magunk előtt eltitkolgatjuk, vagy ha a fölfedezett kibákat mindig csak másra toljuk, reményünk sem lehet a javuláshoz. Igaz, hogy a sok baj közt egynémelyiknek nem mi vagyunk egyenesen okai, de a mellett találunk váltig olyat is, mi, a mint hogy tőlünk származott, úgy csak is ön szent akaratunk által helyrehozható. Ezért szükséges, hogy az irás szava szerint tanítsuk és, intsük egymást; de legyen a mi beszédünk mindenkor nyílt, tartalék nélkül, s a mint férfiakhoz illik, mindenütt az ügyet tartva szemünk előtt, személyekkel ne bibelődjünk; csak így sikerülhet lapunkat a személyes polémiától, a napi sajtó e mótelyétől, megóvni és tisztán tartani.”(BALLAGI, 1858, 1.)

A liberális teológiai és politikai gondolkodás által meghatározott egyházvezetés és egyházi közvélemény a kiegyezés után megváltozott politikai légkörben szabad utat engedett az egyházi sajtó megéledésének. Az egyház belső életét az egyre gyorsabban szaporodó, hosszabb-rövidebb ideig működő egyesületek rövidebb-hosszabb ideig működő sajtótermékei hirtelen felpeszditették. A korszak valamennyi jelentős *kegyességi irányzata*, szövetsége,

egyesülete s természetesen a kollégiumok és az egyes kerületek is igyekeztek a sajtó útján belépni a megnyíló és formálódó református nyilvánosságba. Ebben a tevékenységben különösen is élen járt a *belmisszió*, mely stratégiai eszközként tekintett nem csupán a sajtóra, hanem a mozgófilm kivételével a korszak lényegében valamennyi modern kommunikációs formájára. (KISS, 2006a). Különböző profillal létrehozott egyesületeik saját sajtótermékeket adtak ki, plakát- és röplapmissziót folytattak. A korszak református sajtójának alapvető jellegzetessége a vita, az egymással szembe álló, olykor indulatoktól sem mentes polémia, a szemben álló fél véleményének átértelmezése. Jó példa erre RÉVÉSZ Imre 1923-ban megjelent *Mai magyar kálvinizmus* című írása, melyben a szerző úgy teremti meg a Sebestyénhez nagyon hasonlóan értelmezett kálvinizmus genealógiáját és egységét, hogy a maga sajátos szempontjából újrainterpretálja a liberális teológia és a *belmisszió* gondolkodását. Liberálissal szemben antiliberális, a katolicizmussal szemben antikatolikus kálvinizmusról, majd a korszakban a *belmissziós* irányzatokra alkalmazott jelző után a szükségszerűen következő *pietista kálvinizmusról* beszél. Végül bemutatja, hogy ezek a kálvinizmusok bár történelmi szükségszerűségeket testesítenek meg, miért nem „igazi”, lényegi kálvinizmusok s így állítja azokat szembe az „*evangéliumi liberalizmust*” képviselő, az ellentéteket egyesítő jelző nélküli „mi” Kálvinizmusunkkal. Mint írja:

„...abból, hogy valakivel nem szövetkezünk a saját egyéniségünk, jellemünk és hivatásunk árán is életre-halálra, még nem következik, hogy ne is akarjuk benne meglátni és elismerni, sőt esetenként támogatni és fejleszteni is mindazt, ami benne jó, ami a magunk lelke legjava tartalmával rokon, amiben Istennek tetsző és embertársaink javára gyümölcsöző lehetőségeket vélünk fölfedezni. A Szentlélek utai csodások és kiszámíthatatlanok. Isten fölségének oly eszközök és oly lehetőségek állanak rendelkezésére országa építésében és üdvünk véghezvitelében, amelyeknek köréhez képest a legmagasabb és legszélesebb emberi elgondolás is csak a gyermeki rövidlátásnak tehetetlen vergődése. És hogyha egyszer a magyar református ember szilárdul meg van arról győződve, hogy Isten a kálvini keresztyén gondolattal akarja megtartani őt és hazáját – nem joga és nem kötelessége-e föltételeznie azt, hogy e kálvini keresztyén gondolat érvényesülése érdekében – úttörőnek, előkészítőnek Isten föl akar és föl tud használni e hazában előtalálható minden, arra alkalmas szellemi vagy társadalmi tényezőt?

Liberálisnak lenni, ily értelemben, nem egyéb, mint hinni a kálvinizmus diadalában. Nem abban az értelemben, hogy az egész világ, vagy az egész magyarság felekezetiileg kálvinistává lesz, hanem abban az értelemben, hogy az emberiség és nemzetünk kiválasztottai, ki egy, ki más előkészítés után, egykor majd eljutnak a szellemben és valóságban való istenimádás tiszta teljességébe, s egy szívvel és lélekkel ismerik el egyedüli Királyuknak Jézus Krisztust. (...)

Hagyomány és élet, kegyelet és lelki tűz, történelmi "egyháziasság" és történetietlen „pietizmus” tulajdonképpen állandóan (ha öntudatlanul is) keresik egymást a kálvinizmusban, úgy, ahogyan a mágnes keresi a vasat és a vas a mágnest. A mi kálvinizmusunk akkor fog majd megszületni, amikor majd ezek az egymást kereső párok összetalálkoznak, és az erejük egyesülni fog.” (RÉVÉSZ, 1923, 41; 43-44.)

Ha Révész írását összehasonlítjuk Ballagi hatvanöt esztendővel korábbi szövegével – ahogyan a liberalizmus és a *belmisszió* cselekvési programja esetében is – eltérő motivációk mellett de nagyon hasonló módon nem egymást megsemmisítő, kizáró, hanem az egyház, és nem utolsósorban az azzal összekapcsolódó nemzet megmaradása és küldetésének teljesítése érdekében kialakított konszenzus melletti érveléssel találkozunk. A két világháború közötti időszak református sajtója nem volt mentes a nyilvánosság manipulatív, az egyházkormányzat *látása* melletti érvelésre-meggyőzésre történő felhasználásától. Ugyanakkor folyamatosan helye volt benne a kritikai hangnak is.

Ha a sajtóról megrajzolt képet összevetjük az egyházi nyilvánosság más színtereivel, lényegében nagyon hasonló szerkezetet látunk. Egyfelől az egyházi testületek megmozdulásainak, az ünnepek, vizitációk reprezentatív nyilvánosságát, másfelől az önkéntes alapon szerveződő egyesületek világát, melyekben vagy a racionális érvelés, vagy pedig a „*hit*” – mai szóhasználattal leginkább „fundamentalistának” nevezhető *kegyességi* csoportokban radikális racionalitásig fokozott – tekintélye kerekedik felül a különböző hierarchikus viszonyokon. A kettőt viszont egyazon rendszeren belül kell szemlélnünk. Ebből a szempontból különösen érdekes az 1921-ben alakult Soli Deo Gloria Szövetség tevékenysége. A Szövetség eredetileg hitbuzgalmi céllal, a teológus hallgatók és fiatal lelkészek *elhivatásának* és hivatástudatának

megerősítésére jött létre, jellegzetesen *ébredési-belmissziós* szellemiséggel. Alapító levelük szerint:

„1. Mi, akik a konferencián részt vettünk Isten kegyelméből világosan megláttuk azt, hogy csak az lehet igazi lelkipásztor, aki találkozott lélekben Jézus Krisztussal, mint az ő személyes Megváltójával és aki élő összeköttetésben van az Örökkévaló Istennel. Kimondjuk tehát, hogy azokat, akiknek életében ez a találkozás sohasem történt meg és ez az összeköttetés hiányzik, nem tekintjük igazi lelkipásztoroknak. Ebből levonjuk azt a konzekvenciát magunkra nézve is – és lelkünk bensőséges vágyakozásával – a „csendes-órák” minél gyakoribb megtartása által arra törekszünk, hogy Isten kegyelmétől a mi életünkben is megtörténjen ama nagy találkozás.

2. A fenti határozati javaslat alapján lelkileg egynek érezvén magunkat, megalakítjuk a „Soli Deo Gloria” (S.D.G.) szövetséget, amelynek mindenki tagja, aki a fenti javaslatot magáévá teszi. A szövetségben semmiféle tisztséget nem szervezünk, de a szövetség az egyes teológiákon helyi csoportokat állít.” (HAVAS-KULIFAY, 1992, 17.)

Az 1930-as évek elejére tömegmozgalommá váló Szövetség először nehezen birkózott meg a tömegek szervezésének problémájával, s azzal a kettősséggel, mely tagsága érdeklődését egyre inkább jellemezte. „Kétségtelen, hogy a harmincas évek második felében és attól kezdve végig az Isten szolgálata és a magyarság szolgálata olyan erősen ötvöződött a Szövetségben, akár a török-dúlta XVI-XVII. századi Magyarországon. A két világháború között, a csonkolt ország kesernyés közhangulatában, csinált értékrendjében ez az ötvöződés ismét életkérdéssé vált. Krisztus és a nemzet szolgálatának kettős szála felbonthatatlan fonalként húzódott végig a Szövetség egész életén. Egyfelől ez adott tartós etikai alapot a társadalmi problémák súlyára ráébredő, megoldásukért tenni akaró diákoknak, másfelől a *kegyesség* felől érkezőknek munkaterületet kínált, javító szándékaiknak, energiáiknak értelmes-hasznos gyümölcsöztetését. A mozgalomnak ezt a kettősségét, centrumát éppen az bizonyítja, hogy szép számmal voltak csak Isten-kereső, szociális kérdésekkel nem foglalkozó alkalmak és a másik szélsőség oldalán akadtak – sokkal ritkábban – a közéleti kérdéseket előtérbe állító rendezvények. (...) A kettősség egysége Töltéssy Zoltántól kezdve az SDG minden vezetőjénél egyértelműen kimutatható...” (HAVAS-KULIFAY, 1992, 337-338.) A kettős kötődés szellemi integrációjában je-

lentős szerepe volt a *történelmi kálvinizmus*nak, mely sok tekintetben a Szövetség szellemi arculatát adta, és Sebestyén Jenőnek, aki a kezdetektől fogva jelen volt a Szövetség formálásában. Ennek az integrációnak az eredménye és színtere is volt azoknak az értelmiségi konferenciáknak a sorozata, melyeket Balatonszárszón, Budapesten és más helyeken a Szövetség rendezett, melyek legjelentősebbikének az 1943-as „Nagy” szárszói találkozója. Ezek sokszor akár az egyház hivatalosságával szembeni véleményformálás és -nyilvánítás alternatív színterei is voltak, melyeket olykor fegyelmi ügyek, konventi intések és figyelmeztetések is kísérték. (Lásd HAVAS-KULIFAY, 1992, 296-304.). A Szövetség kapcsolata a hivatalos egyházzal ennek ellenére végig inkább ambivalensnek, mint ellenségesnek volt nevezhető, melyre jellemző az informális, bizalmas együttműködés – például Ravasz és Soos Géza között az üldözöttek mentését illetően – ugyanakkor a formális távolságtartás, sőt fegyelmezés. Erre jó példa Révész Imre, akkor tiszántúli püspök „köszöntésének” egyik részlete a Szövetség húsz éves jubileumán, melyben épp a szövetséggel kapcsolatos közbeszédéből idéz:

„... panaszkodni szokta az egyház az ifjúságról azt is, hogy derék, kedves gyerekek ezek, de nem tekintélytisztelők, márpedig hol legyen az ifjúság inkább tekintélytisztelő, mint az egyházban. Már csak azért sem lehet nagyon hangosan szóhoz engedni az ifjúságot ez egyházban, mert természeténél fogva tekintélyromboló...” (HAVAS-KULIFAY, 1992, 286.)

A „neobarokk társadalom” egyik alapértékeként megjelenő, s az egyházban ekkorra szintén egyre erősebbé váló tekintélytisztelettel való szembehelyezkedés ugyanakkor nem jelentette azt, hogy a Szövetség ne jelent volna meg a nyilvánosság előtt úgy is, mint az identitása ketős kötődésében felismert transzcendens hatalom reprezentánsa. Ezeket a célokat szolgálták az egyre szaporodó művészeti-irodalmi estek. A Szövetség múltját feldolgozó kiállítás – tehát maga is reprezentáció – 22. számú tablója ezt így foglalja össze:

„Évad kezdéskor, évad záráskor, évfordulók, Felvidék, Erdély, Délvidék visszatérésekor, virágvasárnapi konferenciák alkalmával rendszerezésekké váltak ezek az esték. A Szövetség a társadalom felé felmutatta munkájának lényegét ezeken az alkalmakon, és anyagi bevételhez is jutott. Neves előadók, írók, egyházi személyek vállalták a részvételt: Basilides Mária, Orosz

Júlia, Palló Imre, Osváth Júlia, Móricz Zsigmond, Bihari József, Zilahi Lajos, Féja Géza, Karácsony Sándor, Ravasz László, Sebestyén Jenő, László Dezső.” (Of.: 15.)

Vagyis nem csupán arról van szó, hogy a korszakban látványosan-nyilvános római katolikus vallásgyakorlatra reagálva a református oldalon is megjelenő kiállítások, tömegrendezvények, palástos felvonulások, látványos ceremóniával kivitelezett egyházlátogatások – ahogy a tekintély egyre növekvő tisztelete és a centralizáció – egyértelműen jelzik, hogy a református egyház sem tudta kivonni magát a „neobarokk társadalom” törvényei alól; míg ezzel szemben egyre növekszik a nem felekezeti alapon, nem tekintélyelv mentén szerveződő meghatározó módon nem politikai vallásossággal jellemezhető – Szekfü szóhasználatával élve a magyar társadalom felekezeti antinómiájának felszámolásában kulcsfontosságú, „önmaga belsejével törődő” – csoportok hangja. Vagy nem csupán arról van szó, hogy a nyilvánosság domináns színtere mellett párhuzamosan jelen vannak alternatív, vagy kirekesztett csoportok által konstituált színterek. A két jelenségcsoport ugyanis egyazon rendszer része, s mint az SDG példája mutatja, akár egyazon ágenshez is kapcsolódhat. A reprezentatív nyilvánosság, a polgári nyilvánosság – vagy nevezzük inkább a statikus reprezentatívval szemben dinamikusnak vagy dialogikusnak – ezek szerint nem annyira „hatalmon lévő” és „kidaszított” ágensekhez, hanem problémákhoz kötődnek; a nyilvánosság konkrét színtereinek reprezentatív vagy dinamikus formái pedig a probléma identifikálás vagy megoldás részei, funkciók.

2.1.3. A „keskeny út” nyilvánossága

Ravasz 1948 tavaszán történt kényszerű lemondását követően a diktatúra kiépülését kiszolgáló új református egyházvezetés kétféle módon volt jelen az előzőekben felvázolt református nyilvánosságban.

Jelenlétének egyik módja a probléma-identifikáció és -eliminálás szignifikációinak áthangolása volt. Ennek középpontjában a hatalom által Ravasz helyére ültetett Bereczky Albert⁵⁶ által megfogalmazott „*keskeny út teológiája*” állt. Bereczky ellentmondásos személyi-

⁵⁶(Bp., 1893. aug. 10. – Bp., 1966. júl. 4.): Bp.-en, Pápán és Bázelen folytatta teológiai tanulmányait. Hazatérve előbb vidéken volt lekipásztor, majd 1930-tól bp.-i lelkész. 1938-tól Ravasz támogatásával megszervezte az üldözötteket mentő szolgálatot. 1945 után rövid ideig a vallás- és közoktatásügyi min.-ban államtitkár. 1948-58-ig a DmREk püspöke, a ref. konvent és zsinat elnöke. Az Orsz. Béketanács és a Hazafias Népfront elnökségének tagja volt. Forrás: KENYERES, 2001.

ség: maga is *ébredési ember*, kedvelt igehirdető, múlhatatlan érdemeket szerzett a zsidóság mentésében, ugyanakkor neve egyértelműen összekapcsolódik a református közbeszédet az 1940-es években átható „*ébredési frazeológia*” egyértelmű kommunista tartalommal való átértelmezésével, mely utat nyitott a szocialista rendszert kiszolgáló egyház teológiai megalapozásához (Bereczkyről részletesen lásd: KISS, 2006d.) és legitimációjának megteremtéséhez. Bereczky teológiáját kiválóan összefoglalja egy 1980-ban megjelent gyűjtemények kötetének előszava, melyet Hajdú Péter, Bereczky egykori titkára írt:

„Egyházunknak a felszabadulást követő időszakát Bereczky Albert neve fémjelzi. Hazánkban találkozott össze lényegileg először a szocialista társadalmi rend a református keresztyénséggel. A második világháborút átélte nemzedék jól tudja, hogy e találkozások vajúadások, szenvedések között mentek végbe. A fasizmussal fertőzött régi társadalmi rend bukása a vele sok tekintetben összeszővődött egyházat is megrengette, de az ítélet tüzeiben az egyház örök értékei megmaradtak az új társadalmi rend gazdagítására.

Bereczky Albert törekeny életét szánta arra a szolgálatra, hogy az egyház megtalálja a töretlen úton a „keskeny utat”. Az egyház Ura az ő prófétai személyiségén keresztül ébresztgette egyházunkat szűgyene fájlalására, és e, kegyelemből kapott új lehetőségek felismerésére és elvállalására. Lelkészkonferenciák izzó légkörében így fogalmazta meg a „grádicsok énekének” elnevezett tételét:

- 1. Isten ítélete ment végbe rajtunk (a második világháborút követő összeomlásban)*
- 2. Isten igazságos ítélete teljesedett be rajtunk.*
- 3. Isten igazságos ítélete kollektíve van rajtunk, kollektív bűnökért.*
- 4. Az egyház felelős az összeomlásért.*
- 5. Az egyház egyetlen magatartása az ítélettel kapcsolatban csak a bűnbánat lehet a közösségi bűnökért.*
- 6. Az egyház hálaadással veheti tudomásul, hogy Isten visszatartott kézzel ítélte.*
- 7. Isten kegyelme az, hogy az új rendben újrakezddhetjük életünket.*

Az ő prófétai szavai nyomán tárult fel előttünk a szolgáló egyház életének a távlata: egyházként élni az ideológiájára nézve a keresztyén hittal ellentétes társadalomban a népünk és a

népek javára, azzal a bizonyossággal, hogy az egyháznak van küldetése a szocialista társadalomban.

Úgy volt az egyház prófétája, hogy közben mindvégig a gyülekezet igehirdetője maradt. A Pozsonyi úti gyülekezettel együtt vállalta az egyház őrálló szolgálatát: mindig a gyülekezettől indult, és a gyülekezethez tért vissza. Ezért a legjelentősebb szolgálata mindvégig az igehirdetés maradt: önmaga életében is érvényesítette az általa hirdetett igazságot: az egyház a gyülekezetekben él.” (HAJDÚ, 1980, 6.; Forrása BERECKZY, 1961, melyet a kötetben újraközöl.)

Kezdetben a Bereczky által is hangsúlyozott „bűnbánat igehirdetése” valós problémákba kapaszkodott, s azokra olyan megoldást kínált, melyet korábban az evangélizáló *belmisszió*, és annak Ravasz általi „egyháziasítását” követően az egyház maga gyakorlatilag hivatalosan is képviselt. „A holocaust után kollektív szégyenérzet és személyes bűnbánat eleve nedett meg. Ez a bűnbánat a magyarországi ébredési mozgalom vonalában haladt és nem okozott depresszív hangulatot. Sőt, inkább felszabadítóan hatott. Segített a nemzeti sorscsapás elviselésében és táplálta a keresztyének jövőbe vetett reménységét. Politikai szempontból ez a bűnbánat – a nyugati intervencióban reménykedő – politikai illúzióktól, a politikai adventizmustól való szabadulást jelentett.” (REUSS, 1998, 37.) Ezzel párhuzamosan azonban azok az alapfogalmak, melyekre az evangélizáció épült, s melyek mentén hatott is – bűn, bűnbánat, megtérés – jelentősen átalakultak, s középpontjukba a szocializmus ideológiájának elsajátítása, az azzal való azonosulás, az annak való ellenszegülés démonizálása került. Így az 1956-ot követően a Református Egyház immár legfontosabb személyiségévé váló Bartha Tibor által megfogalmazott, Bereczkyt továbbfejlesztő „szolgálat teológiája” lényegében a kiszolgálás teológiája volt. A folyamat lényegi részének tekinthető, hogy a probléma felismerése és megoldása lényegében nem változott, a folyamat lényegét leíró terminusok megmaradtak, de az a szignifikáció, melyre azok utaltak, alapvető átalakuláson ment keresztül. Így a református teológia a terminusok szintjén gyakorlatilag azonos maradt önmagával – tartalmában azonban alkalmazkodott a fennálló rendszerhez.

Az új hatalom másfelől a nyilvánosság minden lehetséges színterét felhasználta ezeknek az új szignifikánsoknak a nyilvánossá tételeiben, majd pedig úgy alakította az egyházi nyilvánosságot, hogy csak az általa érvényesnek tartott szignifikánsok maradhattak nyilváno-

sak. Fokozta az egyház irányításának centralizációját, s ezzel párhuzamosan igyekezett felszámolni a különböző szintű *autonóm alakulásokat*. Ez természetesen maga után az egyházi nyilvánosság korlátozását, ellenőrzését és beszűkülését is. Az első lépések közé tartozott 1946-ban az egyesületeket feloszlató belügyminisztériumi rendelet, 1948-ban az iskolák államosítása, illetve a meghagyottak többségének „felajánlása” majd az állam és a MoRE között megkötött egyezmény, mely papíron ugyan számos lehetőséget hagyott nyitva az egyház számára, a gyakorlatban azonban az egyezményt az állam nem tartotta be, az egyházi vezetés pedig „túlteljesítette” vagyis azokkal a lehetőségekkel sem élt, melyeket az egyezmény keretei biztosítottak. „1951-ben az egyházakkal szembeni politika további szigorodásaként az egyházi autonómia formális tiszteletben tartását is mellőzve, az egyházak teljes körű állami felügyeletére, ellenőrzésére (az egyezmény szellemével is szöges ellentétben) létrehozták az Állami Egyházügyi Hivatalt. (...) Az új egyházvezetés nemcsak statisztált az egyházi intézményrendszer felszámolásához, hanem a párt igyekezett a belső egyházi ellenállás megtörését is kényszernyugdíjazások, kényszeráthelyezések formájában az egyházvezetésre bízni. A református egyházban 1952-ben lépett életbe (s 1989-ig hatályban is maradt) a Missziói Szabályrendelet, amely központosított és ellenőrzött keretek közé szorította és gyakorlatilag teljesen ellehetetlenítette a missziós munkát. A missziói munka központi felügyelet alá helyezésével az új egyházvezetés megpróbálta az egyház hatásköre alá vonni az ébredési mozgalmakat, szervezeteket is, s így rövidesen éppen az ébredésből érkezett friss egyházi vezetők indítottak támadást az ébredési mozgalmak ellen és számolták fel intézményeiket. A protestáns egyházak vezetését sikerült mozgósítani annak érdekében is, hogy a prédikációkat az aktuális politikai vonalvezetéshez igazodva a hívekkel igyekezzenek a kommunista berendezkedés újabb és újabb intézkedéseit elfogadtatni.” (KISS, 2010, [online]) Az 1956-os forradalom alatt azonban egyértelművé vált, hogy ez az igyekezet nem volt sikeres. A rövid időre visszahívott Ravasz 1200 református *presbitérium*nak küldött, a forradalom alatt alakult Református Megújulási Mozgalom programját tartalmazó körlevelére 1957 elejéig mintegy 900 támogató válasz érkezett. A forradalom leverése után így még tovább szűkültek az egyház nyilvánosságának keretei. Az egyetlen megmaradt hetilap az 1957-ben alapított *Reformátusok Lapja* lett, melynek egyértelmű célja az egyház hivatalos ideológiáját jelentő „*szolgálat teológiája*”, és a szocializmust építését szolgáló református ember identitásprogramjának sugárzása. A teológusok, lelkészek ideológiai nevelésére egyfelől az 1948-ban alapított, első sorban prédikációkat és

szakteológiai cikkeket közlő *Református Egyház*, illetve a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa által kiadott, 1958-bal újraindított *Teológiai Szemle* szolgált. 1977-ben csatlakozott ezek mellé a szintén első sorban teológiai és kulturális profilú *Confessio, a Református Egyház figyelője*.

A diktatúra és az egyház kapcsolatának meghatározó jellemzője az volt, hogy a hatalom az egyházat vezetőin keresztül próbálta irányítani. Nem, vagy csak ritkán szólt bele az egyház belső ügyeibe, viszont határozottan kézben tartotta a vezetést (Lásd KISS, 2010, [online]) aminek következménye az lett, hogy „a Magyarországi Református Egyház mindenekelőtt és mindenek fölött ideológiailag működött együtt a totalitárius állammal, még egészen annak legutolsó időszakában is...” (BOGÁRDI SZABÓ, 1994, 21.) Bogárdi Szabó a „társutas” egyház helyzetének jellemzésére Hannah Arendtet idézi: „Az utitárszervezetek a totalitárius mozgalmakat a normalitás és a tiszteletreméltóság fátylával takarják be és a tagokat éppen úgy becsapják a külvilág valódi mivoltát illetően, ahogyan a külvilágot is becsapják a mozgalom valódi mivoltát illetően.” (BOGÁRDI SZABÓ, 1994, 21.) Ehhez hozzá tartozott egy sajátos „összejátszás” is, melyben ismét kulcsszerepet kapott a demokrácia kérdése. Hatos Pál a genfi reformáció genfi emlékművének építéstörténetével és recepciójával foglalkozó tanulmányában a következőket írja: „A reformáció egyetemes történeti jelentősége mindinkább olyan megfogalmazást nyer, melyben a reformációkép állandó metamorfózisaira helyeződik a hangsúly: így például a genfi reformáció-megemlékezések története és maga az 1917-re elkészült nemzetközi reformáció-emlékmű által közvetített ideológia is azt tanúsítja, hogy a kortársak a reformáció képét s vele együtt a reformátorok történelmi szerepét egészen az első világháborúig mindig koruk domináns kulturális paradigmáinak megfelelően értelmezték át.” (HATOS, 1998, 150.) Ennek a domináns kulturális paradigmák szerinti átértelmező tevékenységnek egy kései megnyilvánulása történt meg abban, ahogyan a diktatúra megpróbálta feleleveníteni, átértelmezni és a maga hasznára felhasználni az őt kiszolgáló református egyház „demokratikus” hagyományait. Az itt újra előkerült toposz tulajdonképpen a legszélesebb értelemben véve nem csupán a demokrácia, hanem általában a progresszió, a társadalmi haladás letéteményesének, zászlóvivőjének tartja a protestantizmust. A romantikus történetírásból származó elgondolás a diktatúrával társutas egyházban úgy fogalmazódik meg, hogy mivel az egyház mindig is a demokráciáért küzdött, most, amikor a népi demokrácia ím kézzelfogható módon megvalósult, kötelessége kiállni mellette. Nem csak történelmi hagyományai, így identitása

megőrzése miatt, hanem azért is, mert vakságtól sújtva a megelőző időkben éppen hogy küzdött ez ellen a demokrácia ellen, s most – mint láttuk – a *bűnbánat* is erre kötelezi. Ugyanakkor a diktatúra is, ezt a narratívát alkalmazta az egyházzal kapcsolatban. Enyedy Andor tiszáninneri református püspök 1948. április 2-án a Kis Újságban publikált egy cikket „Egyház és demokrácia” címmel, melyben így ír:

„Református egyházunk a demokráciával elvi közösségben van. Egyházunk demokratikus berendezkedésénél és szelleménél fogva nemcsak rokonszenvvel nézi a gazdasági és politikai demokráciát, hanem kész azt minden erejével támogatni, segíteni, kibontakozását és érvényre jutását előmozdítani.” (Idézi NÉMETH, 2005, 4.)

Két nappal később Rákosi Mátyás Sárospatakra látogatott, s a várkertben elmondott beszédet követően útja a neves Kollégiumba vezetett, ahol „feddő beszédében” arra buzdította az intézmények diákjait és tanárait, hogy a reformáció demokratikus hagyományaihoz hűen álljanak ki a népi demokrácia mellett. (Lásd FEKETE, 2006, [online])

Jóllehet a hatalom már az 1960-as években szakított a református egyház a progresszív múltjának saját céljaira történő felhasználásával, ez a narratíva azonban súlyos örökségként hátráltatta azt, hogy a rendszerváltáshoz közeledve a református egyházban kibontakozó „második nyilvánosság” színterein megjelenjen a demokrácia kérdésköre. Ez a korszak alig fel dolgozott, ezekről a színterekről nagyon kevés ismeretünk van. Az egyházi egyesületek feloszlásakor a *belmisszió* egyesületei is megszűntek. Tagságukból azonban informális körök szerveződtek, s a „rég, ébredési emberek” általában tudtak egymásról. Bár a korszak története feltáratlan, s az emlékezet írásos rögzítése sem kezdődött még el, ez a közösség-tudat legalább három nagyobb csomópont köré szerveződött. A korábbi ún. „délvidéki ébredés” köre, többek közt makói központtal volt az egyik (NAGY, 2012, történeti aspektusához lásd KÓSA, 2011c). Az *ébredési emberek* közül sokan látogatták a Trausch Liza körül 1957-után Biatorbágyon kialakuló interkonfesszionális közösséget, vagy olyan viszonylag rendszeresen, a hivatalos egyház által megtűrve rendezett *csendesnapokat* melyeken a régi nagy nevek mellett az új nemzedék általuk legitimált lelkeszei *szolgáltak*. Ilyen helyszínekből – például Vencselő, Vaja, Alsóvadász, Bükkszentkereszt – szerveződött a harmadik, Északkelet-magyarországi régió. Minden bizonnyal hasonló „belátható”, informális közösségek szerveződtek Dunántú-

lon is. Egy ilyen központja volt Szabó Mihály kölkedi parókiája. Egy másik fajta „etnotájként” tarthatjuk számon az 1980-as években már egyre határozottabban jelentkező református *karizmatikus*⁵⁷ jellegű megújulási mozgalmat, melynek egyik központi alakja Szabó Imre sárbogárdi lelkész volt, illetve sajátos próbálkozásként Bulányi atya bokor-mozgalmának mintájára ugyancsak ebben az időben szervezte Németh Géza⁵⁸ a „Magyar karika” mozgalmat (NÉMETH, 1982). Ezek között talán szervezeti gyökerei miatt is leginkább életképes a biatorbágyi és Északkelet-magyarországi csoport volt, melyek közösen hozták létre a rendszerváltás idején az első református vallásos egyesületként a Biblia Szövetséget.

2.1.4. Átmenet

Az egykori *ébredés* maradékából többen

„már 1988-ban átérezték, hogy Isten változást készít országunkban mind a politikai, mind az egyházi viszonyokban. Égető szükség volt az egység hiánya, a közös, biblikus tanítás igénye, az egészséges keresztyén irodalom, folyóirat kiadása utáni vágy. 1988 december eleje az az időpont, amikor néhányan (Asztalos Zoltán és felesége, Ildikó, Borbély Béla és felesége, Er-

⁵⁷Olyan kegyességi irányzat (lásd 55. oldal), mely a Szentlélek „ajándékait” - görög alapján „karizmákat” - állítja a keresztyén élet középpontjába. A karizmatikusok a pünkösdi mozgalomhoz hasonló vallásos megújulási mozgalomra utal, melynek tagjai azonban sok esetben nem válnak ki a történelmi egyházakból, hanem azok szervezeti és hitvallási keretein belül igyekeznek egy intenzív vallásosság megélésére. A karizmák az Isten olyan különleges „kegyelmi ajándékait” jelentik, melyek az Apostoli korban jellemezték az egyház életét, úgy mint a gyógyítás, a prófétálás vagy az ún. nyelveken szólás. A hivatalos egyházi álláspontok szerint ezek a karizmák csak az apostoli kor jellemzői voltak, míg a karizmatikusok szerint ezek mindenhol jelen vannak egy igazi egyházban. Miután a karizmatikusok alapvetően az istentiszteletek és a vallásos élet spontánabb, szabadabb, tradícióktól mentes formáit részesítik előnyben, általában heves összeütközésbe keverednek az egyházi tradíciónak kiemelt fontosságot tulajdonító tradicionális vallásossággal. Ezen összeütközések nyomán a karizmatikus jelző sokak számára gyakorlatilag szitokszóvá vált. Miután az egyház vezetői is legtöbbször az utóbbiak köréből kerülnek ki, az, ha valakit karizmatikusnak neveznek, lényegében az egyház vezetésével való szembenállás vádját is jelenti. A karizmatikus – lázadó megfeleltetés különösen a kommunistadiktatúrát kiszolgáló egyházvezetés retorikáját jellemezte.

⁵⁸Református lelkész. (Székesfehérvár, 1933. június 1. - Budapest 1995. február 21.) A székesfehérvári ciszterciata gimnáziumban érettségizett, majd 1951-1956 között Teológiai Akadémiát végzett. 1955-ben a hivatalos egyházi vezetéssel szemben álló Hitvalló Nyilatkozat egyik szerzője volt. 1956-ban a Református Megújulási Mozgalomban tevékenykedett, ezért Tököltre internálták. Kiszabadulása után megnősült, az ismert erdélyi család leszármazottját, Kriza Juditot vette el. Móri és ócsai működése után 1963-tól Erd lelkésze. 1968-tól a parkvárosi *gyülekezet* lelképásztora is volt. A Gépész utcai engedély nélküli és félig kész templom Ralph Dávid Abernathy amerikai baptista lelkésszel - Martin Luther King munkatársával - való megáldatása miatt 1971-ben állásából felfüggesztették. 1989-ig, rehabilitálásáig műkereskedésből élt. Elsőként foglalkozott Magyarországon kábítószeres fiatalok lelki gondozásával, börtönmisszióval, menekült magyarok felkarolásával, ifjúsági vezetők képzésével. Az egyházi rendszerváltozást zászlajára tűző Református Egyházi Megújulási Mozgalom egyik szervező volt. 1990-ben létre hozta az Erdélyi *gyülekezetet* és a Reménység Szigete Kulturális és Karitatív Központot. Forrás: KOVÁCS, 2007, [online].

zsike, Sípós Ete Álmos valamint Vajda Mária) először beszélgettek olyan szervezet megalakításáról, amelyik összefogná az egykori és az újabb kori magyarországi lelki ébredés népét. A találkozók még december folyamán egyre bővített számban folytatódtak, majd a következő év márciusában küldöttség kereste meg dr. Kocsis Elemér ref. püspököt, a Református Egyház zsinatának lelkészi elnökét. A beszélgetés témája egy Református Bibliaszövetség létrehozásának lehetősége volt. Az egyházi állásfoglalás és a leendő szervezeti tagok többségének döntése alapján 1989. május 1-jén, immár nem csak református felekezetű személyek találkoztak a Budapest Kálvin téri ref. gyülekezet termében. Az előkészített alapszabály tervezet és hitvallás megtárgyalása után döntöttek a szervezet elnevezéséről, majd képviselőket választottak, ezzel 150 személy egybehangzó akaratával megalakították a Biblia Szövetséget. Az illetékes bíróság bejegyzési végzése 1989. június 19-én érkezett meg, így a Szövetség működése hivatalossá vált.” (Of.: 16.)

A politikai rendszerváltást követően az 1948 előtt működő jelentős egyesületek, például az SDG vagy a fiatalok közt a *belmisszió* legfontosabb egyesületének tekinthető, 1883-ban létrehozott s 1950-ben feloszlott (Magyarországi) Keresztyén Ifjúsági Egyesület (KIE) újraindulnak. Az újraindulás mögött első sorban az elvesztett fonalak újrafelvételének attitűdje állt, így például az SDG-ben kitüntetett szerepet kaptak a „seniorok”, vagyis az egykori tagság még élő tagjai. Az újraindítás gondolata is az idősek között fogalmazódott meg (Lásd HAVASKULIFAY, 1992) s ez beleillik az egyház akkori törekvéseinek folyamataiba. A hivatalos egyházat lényegében váratlanul érte a politikai fordulat, s az első időkben – tartva attól, hogy csupán átmeneti állapotról van szó – lehetőleg az intézményi és infrastrukturális rehabilitációra koncentráltak. Az elvett javak, iskolák, intézmények visszaszerzése, az elvesztett társadalmi szerepekbe való visszahelyezkedés attitűdjei domináltak, ám az egyház eközben nem tudott reagálni a társadalom változásaira. A visszaállított egyesületek fölülről szerveződtek, s nehezen teltek meg új tartalommal – az új egyesületek pedig a hamu alatt izzó parázs lángra lobbantásával szintén alapvetően régi mintákat próbáltak új kontösben megvalósítani. A külső formák, intézmények, szerepek hangsúlyozásával párhuzamosan azonban nem indultak meg a spirituális és szellemi újjászerveződés folyamatai. Az a sokféleség, ami 1948-ban jellemezte az egyházat alapvonalaiban a diktatúra évtizedei alatt megmaradt, ám nem organikusan, hanem – az adott keretek között – izoláltan fejlődött tovább. Ez a folyamat bizonyos mértékig megismételte, és tovább is mélyítette azokat a törésvonalakat, melyek Trianon után keletkez-

tek az egyházban. Előtte sem beszélhetünk magas szinten – Appadurai fogalmával élve „a standardok kölcsönös elismerésének magas fokával (APPADURAI, 2008, 70.) jellemezhető – egységes egyházzól, ám a felekezeti etnikum (a fogalomhoz lásd 4.2.1. fejezetet 108. oldalon) jelleg és a kommunikatív közösség mégis összefogta a regionálisan és lokálisan sajátos közösségeket. Trianon után az elszakított területeken lényegében önálló egyházak szerveződtek. Megszűnt a magyar reformátusságot átfogó, az új egyházakat összekapcsoló, kommunikatív közösségben tartó hálózat, s átértékelődött „magyar református egyház” jelzős szerkezetben mind a magyarság mind a reformátusság tartalma és szerepe: durván leegyszerűsítve a folyamatot a felekezeti etnikumból etnikus felekezetek lettek. (A kérdéshez lásd 93. oldalt.) 1948 után Magyarországon a Ravasz által *autonóm alakulásoknak* nevezett szerveződések autonómiájának felszámolása, vagy legalábbis az autonómia nyilvános reprezentációjának, a szerveződések nyilvánosságához való hozzáféréseinek ellehetetlenítése miatt az informális kapcsolat-háló mentén szerveződő közösségek elszigetelődtek. 1989-ben pedig úgy léptek ki egy hirtelen kinyíló, pluralizálódó társadalomba, hogy hiányzott az az elv, az a „mesternarratíva” mely Ravasz tevékenységéhez hasonlóan összefogta volna őket, önállóságuk, autonómiájuk inkább több mint kevesebb tiszteletben tartása mellett közös perspektívát adott volna számukra. A különböző irányok – főképp a *Biblia Szövetség* és a *karizmatikusok* – egymással sem voltak jóban, a *karizmatikus* mozgalom ráadásul maga sem volt egységes. Ezek az alakulások létrehozták a maguk nyilvánosságait, melyek belülről is és kívülről is meglehetősen zártak voltak. Jellegzetes példaként említhetjük a *Biblia Szövetség Biblia és gyülekezet* című lapját, illetve a *karizmatikus* közösségek számára készülő, a Parakletos Alapítvány által kiadott *Vígasztaló szó* című hírlevelet. Eredetileg mindkettő nyomtatott formában készült, csak megrendelők számára történő kézbesítéssel terjedt, s csak az utóbbi években kerültek fel a világhálóra – ám egyik sem szerepel a református sajtót összegyűjtő adatbázisokban, hivatkozás-gyűjteményekben. Mindkettő tartalma erősen kontrollált, a tagság nevelését, világképének formálását célzó szövegeket (ezek általában a vezetők vagy specialisták által írt tanulmányok, melyek aktuálisnak vagy fontosnak tartott kérdések felvetésével próbálják tematizálni a közösség diskurzusa- it, vagy pedig a közösség „laikus” tagjai által írt „bizonyágtételek”⁵⁹, melyek a közösség alapelveinek személyes, mintaszerű megvalósulásairól számolnak be) illetve a belső ügyekkel kapcsolatos híradások. Ezek a nyomtatott anyagok általában nem reflektálnak a másik csoport

⁵⁹ Az egész életútnak vagy egy részének olyan elbeszélése, melynek középpontjában az életútban vagy a kiemelt eseményben felismert transzcendens mutatkozás áll.

vagy irányzat tevékenységére vagy tanítására, és feltételezik egy sajátos metanyelv ismeretét. Alapvető módon hiányzik tehát az a diszkurzív attitűd, ami 1948 előtt jellemezte az egyházi nyilvánosságot.

Eközben a hivatalos egyház továbbra is az intézményi problémák körül forog. Menedzselni próbálva az egyre nehezebbé váló pénzügyi gondokat, különböző politikai erők között ingadozik. Közben egyre érezhetőbbé válik az összefogó elv hiánya, melynek pótlására – nem lévén olyan értelmiségi rétege, vagy inkább nem akarván bevonni ezt az értelmiséget egy ilyen diskurzusba (Lásd KÓSA, 2000) – ezen a területen is inkább a régmúlt elszakadt szálát próbálja felvenni, miközben nem varrja el közelmúlt szálait, nem vet számot sem személyi, sem erkölcsi sem teológiai téren a *szolgáló egyház* örökségével. Jóllehet ezek a feszültségek érezhetők az egyházban, ám nem jönnek létre olyan szinterek a nyilvánosságban – vagy csupán nagyon rövid ideig állnak fenn –, melyeken a problémák kimondhatók, a kérdések feltehetők és megválaszolhatók volnának. Az országos egyházi sajtó szerkezete, funkciója változatlan marad. Azok az új lehetőségek, melyeket az egyház a média kinyílásával kap, kivált a közszolgálati televízió vallási műsoraiban, lényegében a reprezentatív nyilvánosság funkcióját töltik be. (Az átmeneti időszak forrásaiként KÓSA, 2000; 2009c; 2009d; VARRÓ, 2000a; 2000b; MAJSAI, 2001.)

Ebben a helyzetben érkezünk el történetünk kezdőpontjához. A szituáció, és az, ahogy a református egyház azt szemlélte jól jellemezhető azzal, amit Németh Géza az 1980-as évek elejéről ír:

„Az egész nemzet kohéziós ereje csökken, ezért a tőlünk leszakítottakat nehezen tudjuk szellemileg megtartani... (...) A nemzet belső egyetértése is alacsony. Nem beszélünk egy nyelven. A felnőtt korosztályok egyrésze (sic!) a keresztyénség értékrendszeréhez húzna, másik része a marxista-ateista propaganda nyelvén beszél – legalábbis nyilvános megnyilatkozásaiban. Az ifjúság pedig egyiket se érti, egyiket se hiszi.” (NÉMETH, 1982, 8.)

2.2 A református nyilvánosság online szinterei

Az imént felvázolt helyzet az ezredforduló idején kezdett megváltozni, s mára teljesen átalakult a református nyilvánosság szerkezete. Ebben a változásban központi szerepet az online

média és kommunikációs színterek egyre tudatosabb használata játszott – illetve, miután ez a folyamat jelenleg is tart, azt kell mondanom: játszik. A folyamathoz természetesen hozzá járult a nyomtatott sajtótermékek számának radikális emelkedése is, hiszen mára minden egyházkerület saját – havonta vagy negyedévente, esetleg nagy ünnepekre megjelenő – lappal rendelkezik, ahogy több egyházmegye és számos *egyházközség* is kiad valamilyen újságot vagy hírlevelet.⁶⁰ Miután disszertációmban csak az új identitásmintához kapcsolódó identitásprogramok „sugárzásának” online stratégiáit elemzem, ezeknek jelentős részével nem foglalkozok.

A B/2. ábra a református médiumok kapcsolathálózatát tekinti át, annak alapján, hogy miképpen kapcsolódnak az egyház hivatalos online csatornáját jelentő *reformatus.hu* portálhoz, illetve egymáshoz. A kutatás elején, 2008-ban a *reformatus.hu*, az egyház hivatalos weblapja és a meglévő egyházkerületi honlapok – az egyház hivatalos hetilapjához, a *Reformátusok Lapjához* nagyon hasonlóan – nagyjából egyenlőre, konfliktuskerülően, terjedősen és az egyház „kánaáni nyelvén” megírt érdektelen híradásokat tartalmazott. A tematika nagyjából a meghalt, eltemették, megemlékeztek, megalázták, megünnepelték, felújították, átadták, beiktatták, „megáldották”, megsegélyezték, „hálát adtak”, kiállított, orgonált, prédikált, „evangélizált”, összegyűltek, *zsinatoltak* és „áldott volt” kategóriák köré szerveződött. Az egyház jelenléte az interneten lényegében ezekre a honlapokra, illetve az akkor még kis számban megtalálható, ám hasonló karakterű *egyházközségi* weboldalakra korlátozódott. Ezekkel szemben egyfajta alternatívát kínált a 2000-ben létrehozott, s a *reformatus.hu* számára folyamatos konkurenciát jelentő *Parókia Portál* mely azonban kerülte a nyílt konfrontációt a hivatalos egyházi médiákkal, így inkább a vallásos, *kegyességi* tartalmak szolgáltatása felé orientálódott. Az egyház belső nyilvánossága zárt volt. Jellemző a helyzetre például a *zsinatok*ról, vagyis az egyház ügyeiben döntő legfelsőbb fórumról szóló tudósítások hangvétele és jellege. A *zsinat* 2005., 2009. és a 2012. évi tavaszi üléséről készült beszámolók egy-egy cikkét a melléklet tartalmazza (C/02-06. sz. mellékletek). 2005-ben az egész ülésről alig néhány bejegyzés tudósított, s azok is az itt bemutatotthoz hasonló, lakonikus stílusban tették ezt. 2009-ben a beszámoló valamivel bővebb, több és részletesebb cikk jelent meg, de a szövegek csupán a témákról számolnak be, míg azt, hogy az egyes témákban mi hangzott el, nem, vagy csak nagyon általánosan közlik. Jellegzetes, hogy a szövegben a megszólalók címeinek, funk-

⁶⁰ Az *egyházközségi* kiadványokról semmilyen nyilvántartás nincsen, így számukat megbecsülni sem nagyon lehet, felmérésük a kutatás következő feladatai közé tartozik.

cióinak felsorolása majdnem akkora súllyal szerepel, mint az általuk képviselt téma megjelölése. A tudósítások hangnemére nagyon jellemző az C/05-es mellékletben közölt cikk. 2009 tavaszának egyik meghatározó ügye a református egyházban az „ügynökkérdés” volt. Kósa László 2008 novemberében a *Théma Egyesület* konferenciáján tartott, s nagy vihart kavaró előadása kapcsán (KÓSA, 2010) immár elodázhatatlanra vált, hogy az egyház vezetése hivatalosan és érdemben is foglalkozzon a múlttal való szembenézés problémájával. A *zsinat* híradásban szereplő ülést nagy várakozás előzte meg, a cikk által kijelölt hangsúlyok pedig hűen tükrözik azt a stratégiát, amit az egyház vezetése az *ügynökkérdés* tematizálásában a későbbiekben is követett: a teológia szakértői – vagyis az „átlag” egyháztag számára nehezen beláthatóként megjelenített – szempontjának bevonásával a kérdést morális síkon tartani, s a tényfeltárás folyamatának előrehaladását egy „objektív”, szakmai csoport helyett az érintettek egyéni, morális döntéseinek hatáskörébe utalni. Ez, párhuzamosan a *Május 22*-vel kapcsolatos kommunikációs stratégia megjelenésével gyakorlatilag az első eset arra, hogy az egyház vezetése az online médiát tudatosan az egyházi közvélemény alakításának pozitív eszközeként⁶¹ használta, s egyben jelzi azt a változást, mely e médium stratégiai jelentőségében elindult.

Ez a változás „drámai” mértékben válik érzékelhetővé, ha az előbbieket után a 2012 tavaszán esedékes *zsinati* ülésről egy nagy visszhangot kiváltó, a Református Egyház egyik hitvallási irata, a Heidelbergi Káté⁶² új fordításával kapcsolatos vitáról szóló beszámolót vesszük elő (C/06. melléklet). Az oldal szerkezetváltása mellett három új elemmel találkozunk: az élő közvetítéssel, a jegyzőkönyv szerű beszámolóval és az oldal alján található közösségi modullal. A *zsinati* események nyilvánossá válása 2010 júniusában, a XIII. *zsinati* ciklus ötödik üléséről kezdődött. Ettől fogva a minden év tavaszán és őszén esedékes ülésről élő internetes videoközvetítésben, és az üléseket jegyzőkönyvszerűen követő szöveges beszámolókkal tudósított a *reformatus.hu*. (Of.: 6). A *zsinat* 2011 őszi üléséről a közvetítést Tarr Zoltán közlése szerint már 2300 IP címről nézték. Ez, mint mondta, „sokkoló volt”. A Facebook-modul integrálása az oldalba 2012 tavaszán valósult meg. Utóbbi újítás egybe esett az oldal főszerkesztői posztján történt, a szerkesztőség átalakításával, professzio-

⁶¹ Ez a médiahasználati mód erkölcsileg természetesen nem egyértelműen pozitív. A jelző itt technikai értelemben véve azt jelenti, hogy az online média ezt követően nem az „elhallgatás tere”, hanem a véleményformálási színpad.

⁶² A reformáció lutheri és kálvini iránya között közvetíteni szándékozó Heinrich Bullinger (1504-1575) által 1562-ben a zürichi egyház számára készült hitvallási irat. 1567-es nyomtatott megjelenése után számos, a reformáció svájci ágát követő egyház is elfogadta. Magyarországon először az 1567-es debreceni *zsinat* fogadta el hitvallásként.

nalizációjával kapcsolatos változással. Az ilyen – korábbiakhoz képest mindenképpen radikális – mértékű, és ennyire hirtelen nyitás a nyilvánosság felé szokatlan az egyházban. Mint egyik interjúalanyom is megjegyezte:

„a zsinati tagok ezt nagyon nehezen szokták meg, nagyon nehezen alkalmazkodnak ahhoz, hogy amit ők ott bent mondanak, ahhoz a honlapon néha rögtön megjegyzést fűznek az olvasók. Ezt a gyors visszacsatolást nem tudják hova tenni.” (Czanik András)

Tarr Zoltán a nyitást az egyház demokratizálódásának folyamatába helyezte, ugyanakkor ebben nem annyira a nyilvánosságot, a nyilvánossághoz való szabad hozzáférést vagy a döntési folyamat átláthatóságát emelte ki, hanem az általa a református identitás alapkategóriájának tartott – s tulajdonképpen, mint láttuk Kálvinra visszavezethető s a *történelmi kálvinizmus* által is kiemelt – felelősség kérdését. A nyilvánosság azért fontos, mert a *zsinati atyákat* is felelős vitára sarkallja, ugyanakkor a bevonódás, a vitába való beleszólás lehetőségét felkínálva a református egyháztagokat is a vita felelős alakítására szólítja fel. Ennek az interaktív nyilvánosságnak tehát tékje van. Mint az egyik interjúban kifejtette:

„...meg kell osszuk azt, ami itt történik, mert... mert ez a dolgunk. Tehát mi nem a magunk nevében járunk el, és ha megosztjuk, akkor ehhez ha tudnak hozzászólni, lehet véleményük, és... és befolyásolhatják a dolgokat. De megint a lényeg az, hogy a közösségek érezzék magukat felelősnek, és érezzék azt is, hogy lehetőségük és szavuk van.”

A hirtelen megnövekedett nyilvánosságnak további következményeként egymás után születtek meg nagyobb és kisebb, jelentős és az egyházi közbeszédre nem különösebben nagy hatást gyakorló, a hivatalos egyházzal is különböző kapcsolatban álló blogok, melyek az egyházi élet történéseiről való beszédnek, illetve a református értékrend(ek) nyilvánosság előtti képviselésének új formáit, színtereit jelentették. Elsők között indult 2009 októberében a Dunántúli Református Egyházkerület – 2009. június 2-án létrejött új – honlapja mellett a Dunántúli Református Közélet blog. A hivatalos egyházhoz viszonyítva a szerkesztők egy sajátos, köztes térben próbálták pozicionálni magukat: *„a honlap szerkesztősége fenntartja magának azt a jogot, hogy egyházunkhoz méltatlan írásokat nem jelentet meg. Ugyanakkor az itt megjelent*

írások nem feltétlenül tükrözik a Dunántúli Református Egyházkerület hivatalos állásfoglalását a felvetődő kérdésekben.” (Of.: 7) Céljuk az egyházkerület kérdéseiben, aktuális problémáiban a „közös útkeresés” (Of.: 7) s bár ehhez mérten a blog nem csak helyi kérdésekkel foglalkozik, nem igazán tud meghatározó médiummá válni. Részben ennek a blognak a szerzőivel 2011 novemberében indult el a jelenlegi református blogkínálatból kiemelkedő *reposzt.hu*,⁶³ a „klerikális re-akció” honlapja. Jóllehet hivatalosan nincsen egyházi kapcsolatuk, a blog mögött szintén a DtREk áll. Nem fenntartóként ugyan, de a kerület vezetésének „türelme” nélkül a blog nyilvánvalóan nehezen működhetne, s ezt a hivatalos elfogadottságot jelentősen segíti az a tény, hogy a szerzők között találjuk Köntös Lászlót, az egyházkerület lelkészi főjegyzőjét (vagyis püspökhelyettesét),⁶⁴ aki történetesen az egyházkerület honlapjának és az imént említett *Dunántúli Református Közélet* blognak is felelős szerkesztője (lásd 230. oldal). A *reposzt* koncepciója szerint főképp általános közéleti, illetve a gyakorlata szerint ezen túl református, és általában keresztyén egyházakat érintő kérdésekkel foglalkozó sajtómegnyilatkozásokra reagál, sajátos református szemszögből. Közös, politikai blogról van tehát szó, mely azonban nem csupán személyes véleményeket tükröz – mint a szintén református romániai *Agnus Rádió* 2008 decemberében indult többszerzős blogja (Of.: 8) – hanem azzal az igénnyel lép fel, hogy a közéletben egy református szellemiségű reflexiót képviseljen, s így megjelenítse a református kultúrát (SZILVA, 2012 [online]). Miután a blog nem közöl látogatottsági adatokat, olvasottságát nehezen lehet mérni. Az ún. „világi” – vagyis az egyházaktól és a keresztyén világnézettől független – sajtó csupán elvétve említi. A református nyilvánosságnak azonban mára meghatározó szereplőjévé vált. Az egyház hivatalos honlapja, a *reformatus.hu* rendszeresen hivatkozik a *reposztra*, ahogy a *parokia.hu* és a „tírek-csoport” tagjai, így – érthető módon – a Dunántúli Református Egyházkerület hivatalos honlapja is. A *reposzt* szövegeivel kapcsolatos reflexiók azonban legtöbb esetben a református egyházhoz kapcsolódó blogokban is megjelennek.

Ezek között sajátos jelenséggént tarthatjuk számon a református lelkészek által írt blogokat. Ezek általában az én-blog, az elmélkedő és a tematikus blogok műfajai között pozicionálhatók.⁶⁵ Kezdetben alapvetően a lelkészi tevékenység kiterjesztéseként funkcionáltak,

⁶³ www.reposzt.hu

⁶⁴ E támogatás nélkül nehezen volna megvalósítható az, hogy a *reposzton* publikáló református lelkészek saját nevük alatt közlik írásaikat.

⁶⁵ A blogok kategorizálása összetett – s a műfaj természetéből adódóan meglehetősen reménytelennek tűnő – probléma. Az itt említett kategóriák forrása az interneten legkönnyebben hozzáférhető forrás, a Wikipedia angol (lásd Of.: 11.) illetve magyar nyelvű (HERCZEG, 2005, [online]) verziója.

vagyis az íráshoz affinitást érző lelkészek bibliamagyarázatokat, prédikációkat, tanulmányokat tettek közzé blogjaikon. Az interaktivitás, vagyis az olvasói visszacsatolás ezeken az oldalakon nem játszott különösebb szerepet. Ilyen blogként indult Hover Zsolt Magyargyerőmonostori református lelkész oldala.⁶⁶ Ezzel szemben az interaktivitást kezdettől fogva igénylő blogként jelentkezett 2007 októberében – a blog 2010-es „kifulladását” követően a *reposzt*-ban és a *Közös(s)Égben* is rendszeresen publikáló – Bella Péter és Szakács Gergely református lelkészek oldala, a *Vallásos Ábrándozók*⁶⁷ melynek műfaji önbesorolása is bizonytalanabb: „Hogy mi lesz ez? Nem tudom... Írásterápia lelkipásztoroknak? Evangéliumi felhajtó az információs szupersztrádára? Vitaforum? Majd meglátjuk! Írjatok! Ennyi elég is kezdetnek...” (Of.: 9) A lelkész-blogok közt sajátos szint képviselnek még a – zömmel lelkészfeleségek által írt – családi blogok⁶⁸ ám legfontosabb, új fejleményként jelentek meg a lelkészi „vélemény-blogok”, melyekben egy lelkész saját spirituális és intellektuális küzdelmeire, hivatásának végzésére, annak körülményeire és kihívásaira reflektál. Kilép a palást alól. Ez a lépés azonban nem egyszerű, hiszen a jelenlegi szabályozás szerint a református lelkésznek lényegében nincsen magánélete (lásd MoRE Törvénytára, 2011, I/16). Akár palástban van, akár rövidnadrágban, akár a szószéken Bibliával a kezében akár a tó partján horgászbótot tartva áll – ő lelkész, hivatása spirituális és egyháza intézményes minőségeinek eleven szobra. „Identitás-ember.” (lásd GÉCZY – FEKETE, 2012, [online]) Ebből a szerepből kilépni nehéz és kockázatos. Ennek a blogtípusnak kiemelkedő példája Szikszai Szabolcs pécsi református egyetemi lelkész *Egy.lelkész* című oldala.⁶⁹ A szerző nevéhez kapcsolódik az *Újragondoló blog*⁷⁰ létrehozása is. Mindkét blog kapcsán több konfliktus is támadt szűkebb-tágabb egyházi környezetben (lásd SZIKSZAI, 2012a), ám mára – a blog indulása után csupán öt hónappal – Szikszait a református közbeszéd formálói között kell számon tartanunk.

A református egyház belső nyilvánosságának átalakulása 2012 májusát követően, a Heidelbergi Káté új fordításával kapcsolatos, már említett vita utóélete kapcsán mutatkozott meg egyértelműen. A vita az egyházon kívül is hullámokat vert. Több cikkben foglalkozott vele a *reposzt*, a *reformatus.hu*, a *parokia.hu* és az *Egy.lelkész* blog is, illetve reflektáltak a

⁶⁶ <http://hoverzsolt.wordpress.com/about/>

⁶⁷ http://preka.blog.hu/2007/10/10/bella_blogol_1_0

⁶⁸ Például a tulajdonképpen névtelen „hepehupa” blog (<http://igy-ugy.blogspot.hu/2011/01/senki-ezert.html>) vagy Révészné Bellai Csilla „Napsugaras parókiánk” című blogja (<http://igy-ugy.blogspot.hu/2011/01/senki-ezert.html>)

⁶⁹ <http://www.egylelkesz.blogspot.hu/>

⁷⁰ <http://ujragondolo.blog.com/>

zsinati állásfoglalásra római katolikus és evangélikus közösségi oldalak, blogok. Köntös László *reposzt*-ban megjelent reflexiójára (KÖNTÖS, 2012, online) a blogban válaszolt Szabó István, a Dunamelléki Református Egyházkerület püspöke, majd mindkettőre reagált Szikszai az *Egy.lelkész* blogban (lásd SZIKSZAI, 2012b-d), mely cikkeket összefoglalóan idézte a *reformatus.hu*, (Of.: 10.) majd a Köntös-szöveg *reposztos* vitájában idézi Pásztori Ádám nevű hozzászóló (aki történetesen a MoRE Kommunikációs Szolgálatának igazgatója) s ez újabb reakciókat váltott ki a *reposzton*. Ettől a vitától kezdve többször fordult elő az, ami korábban gyakorlatilag elképzelhetetlen volt az egyház belső kommunikációjában, hogy az egyik egyházkerület püspöke egy másik egyházkerület főjegyzőjével, lelkészekkel és ismeretlenekkel, lényegében egyházi szerepeikből kilépve az egyház belső ügyeit elemezték.

Az egyházi nyilvánosság alakításában nem csupán az online médiumok vesznek részt, a többi médium súlya azonban jóval csekélyebb. Az egyházi média-koncepcióban 2009 után egy sajátos „munkamegosztás” bontakozott ki. Miután a közmédiumokat érintő forráselvonások miatt a vallási műsorokra egyre kevesebb pénz jutott, s úgy tűnt, hogy a műsorgyártás is megszűnik (FEKETE, 2009a, [online]), a közszolgálati televíziókban megjelenő református műsorokra stratégiai szempontból a református egyház egyre kevésbé épített. A MR1 Kossuth Rádió műsorán szereplő „*Református félóra*” és a *Reformátusok Lapja* szerepe nagyon hasonló: mindkettő az ötven év feletti korosztályt célozza meg. Bár a *Reformátusok Lapja* 2009-es átalakulását követően egy oldalas ifjúsági rovattal rendelkezik, melynek saját szerkesztősége van, és a lap próbál minden korosztályhoz és réteghez szólni, olvasottsága viszonylag alacsony, az 1200 magyarországi református *gyülekezet*ből mindössze 600 előfizetővel rendelkezik, s fogyasztói a Zsinati Iroda adatai szerint meghatározó módon az idős korosztályba tartoznak.⁷¹ A Zsinati Iroda tehát egyre határozottabban azt az elvet követi, hogy a 45 év alatti korosztály számára, s az egyházon kívüliek elérésére az online médiákat használja, míg a 45 év feletti korosztály felé történő kommunikációban meghatározó marad a *Reformátusok Lapja*. A *Reformátusok Lapja* rendelkezik ugyan internetes honlappal, ám nem a teljes tartalom olvasható online. A nyomtatott és az online református sajtó viszonyának másik sajátossága az, hogy szövegek és szerzők több médiumban is feltűnnek. Ezek a „vándor szövegek” első sorban jelentős országos eseményről szóló beszámolók, s leginkább a két hivatalos médium, a *reformatus.hu* és a *Reformátusok Lapja* kölcsönös átvételeiről van szó, ugyanakkor a *Refor-*

⁷¹ Tarr Zoltán közlése alapján

mátusok Lapja megjelentet a *parokia.hu*-tól átvett szövegeket is. Az átvételek az említetten túl nem mutatnak tematikus tendenciákat, s inkább a különböző médiumok számára egyaránt dolgozó újságírók tevékenységéhez kötődik. Az említett médiumok hivatalos viszonya ugyanis nem kimondottan jó. A *parokia.hu* és a *reformatus.hu* bár jellegükből adódóan különböznek, főképp a dunamelléki és budapesti eseményekről szóló tudósítások esetében mégis többször kerülnek összeütközésbe. Tarr Zoltán szerint a *parokia.hu* több esetben próbálja kisajátítani az adott esemény közvetítését, ugyanakkor arra nem hajlandó, hogy a tudósítást megossza a *reformatus.hu*-val. Ugyanez az aszimmetrikus kapcsolat a *reformatus.hu* és a többi egyházkerületi portál kapcsolatára is jellemző.

E felszíni, kifelé nem feltűnő konfliktusok mögött a református online média alapvető megosztottsága áll, melyben mindkét fél – inkább kimondatlanul, mint kimondva – Tiszántúl és Dunamellék „hagyományos” különbözőségéből eredő „hagyományos” ellentéteket, illetve a két egyházkerület püspöke – Bölcskei Gusztáv és Bogárdi Szabó István – közötti konfliktust sejt. Miután itt alapvetően nem kerületi szembenállásról, hanem egy történetesen Bölcskei Gusztáv tiszántúli püspök által vezetett országos, ám Budapesten székelő *zsinati* intézmény és egy helyileg Budapesten működő, kerületi szponzorációval fenntartott, így részben Bogárdi Szabó István dunamelléki püspök fennhatósága alá is⁷² tartozó, ám egészében országos jelentőségre törekvő, illetve szert tett intézmény tevékenységének konfliktusáról van szó, véleményem szerint a két püspök közötti személyes ellentétek mellett inkább az egyházigazgatási szintek, illetve a különböző jellegű nyilvánosságkonceptiók ütközésével jellemezhető a probléma. (lásd Of.: 17.) A zsinati tanácsos számára egyértelmű, az erőforrásokkal való bölcs sáfárkodás az volna, ha a kerületi sajtó munkatársai és a portálok együttműködnének a *reformatus.hu*-val, hiszen az országos jelentőségű és központi hírek forrása ez utóbbi, míg előbbieket a vidéki tudósítások esetében helyzeti előnyben vannak, s így mindkét fél jól járna az együttműködéssel. A hathetente megrendezett közös református szerkesztői találkozók fel is vetette egy „református hírügynökség” létrehozásának gondolatát, ám sem a *parokia.hu* sem a kerületi portálok nem reagáltak pozitívan az ötletre. Ugyanakkor a *parokia.hu* vezetésével a tiszáninneni kerületi honlap szoftveres hátterére építve a DmREk pénzügyi támogatásával egy közös rendszert építettek ki, melynek tagjai:

⁷² A *parokia.hu* helyzete annyiban sajátos, hogy egyháztól független civil kezdeményezésre jött létre, s ezt a státuszát folyamatosan fenn is akarja tartani, ugyanakkor átvállalta a kerületi honlap funkcióját is, így az utóbbi *raday28.hu* tulajdonképpen a *parokia.hu* része.

- Tiszáninneri Református Egyházkerület www.tirek.hu
- Dunamelléki Református Egyházkerület www.raday28.hu
- Parókia portál www.parokia.hu
- Kárpátaljai Református Egyházkerület www.reformatus.com.ua
- Református Rádió portál www.refradio.eu
- Európa Rádió www.euradio.hu
- Reformátusok Lapja www.reflap.hu
- Közös(s)Ég Magazin www.kozos-eg.hu

Ez a közös portálmotor azonban alapvetően csak technikai közösséget jelent, vagyis a közös rendszerbe tartozó portálok kezdőlapjuk alján egy-egy hírdobozban jelenítik meg a „testvéroldalak” aktuális újdonságait. Mint azt a B/2. ábra is mutatja, az összefogás részét képező médiumok közül csupán a *parokia.hu* és a *Reformátusok Lapja* között van érdemi együttműködés (ami ráadásul azt jelenti, hogy a *parokia.hu* cikkei a nyomtatott *Reformátusok Lapja* hasábjain jelenik meg, nem pedig az online verzióban, s a kapcsolat egyoldalú, amennyiben a *parokia.hu* nem veszi át a *Reformátusok Lapja* anyagait.) Ugyanakkor látványosan erősnek tűnik a kapcsolat és az együttműködés az egymással egyébként nem különösebben jó viszonyban álló *parokia.hu* és *reformatus.hu* között, s ugyanilyen fontos része a rendszernek néhány blog is.

Az együttműködésből tehát látványosan kimarad a *ttre.hu*, vagyis a Tiszántúli Egyházkerület, ami annál különösebb, hiszen a Tiszántúl és Tiszáninnen között az *Európa Rádió* közös fenntartása miatt egyébként szoros és jól működő kapcsolat van média-fronton. Talán erre utal, hogy a *ttre.hu*-n az egyetlen hivatkozott református honlap a *tirek.hu*. A *ttre.hu* másik kapcsolata egy önálló média-portál, a *Lícium.hu* ami a Debreceni Református Kollégiumhoz tartozó Kölcsey Ferenc Tanárképző Főiskola portáljaként jött létre, céljai között hangsúlyozottan szerepelt, hogy a média szakos hallgatók gyakorlatát biztosítsa, s publikációs felületet nyújtson a Kollégium diákjainak és tanárainak. Sajátos módon azonban gyakorlatilag sem a portál, sem a kapcsolódó blogok és a nyomtatott formában is megjelenő *Mediárium* a református online média egyetlen más szegmenséhez sem kapcsolódik. Ebben a jelenségben már – legalábbis hipotézis szintjén – inkább tetten érhető Tiszántúl hagyományos különállósága, ahogy az autonómiáját mindig is őrző Erdély esetében is ezt látjuk. A református online média hasonlóan érdekes színtere ugyanis a Királyhágómelléki Református Egyházkerület

(KmREk), és folyóirata a *Harangszó*, melyek kapcsolatrendszere az egész struktúra összefüggésében a legkiterjedtebb, ugyanakkor ez a kapcsolatrendszer nem lépi túl az egyszerű hivatkozás szintjét. Királyhágómellék esetében mindenképpen figyelmet érdemel az is, hogy ez a két erdélyi médium rendelkezik a legtöbb nem egyházi jellegű kapcsolattal. Ezek jellemző módon a határon túli magyarság intézményeihez és sajtójához kötődnek, s ez legalábbis egybevág a felekezeti etnikumtól az etnikus felekezet irányába történő hangsúlyeltolódással (a kérdésről bővebben lásd: 108. és a 115. oldalon.)

Az ábra legfontosabb tanulsága talán az, hogy tulajdonképpen nem nagyon beszélhetünk kiterjedt diskurzusokról a református online nyilvánosságban: csupán a *reformatus.hu* és a *reposzt*, valamint az *Egy.lelkész* blogok közt alakult ki diskurzus a már jelzett, Heidelbergi Kátéval kapcsolatos ügyben, illetve az *Egy.lelkész* szerzője vesz részt rendszeresen a *reposzt* cikkei körüli vitákban, ám ez a kapcsolat nem szimmetrikus, hiszen a *reposzt* más blogokkal ellentétben az *Egy.lelkész* bejegyzéseire még egyetlen esetben sem reagált. Ennek a tanulságnak a módszertani következményeire a következő fejezetben térek ki részletesen.

A református online nyilvánosság sajátos színtere a Károli Gáspár református Egyetem belső ügyeivel foglalkozó *Jhnnscslvn's blog*. Az ügyekkel foglalkozó első színteret 2009. augusztus 21-én hozták létre a *karolisbotrany.blog.hu* cím alatt, majd a blog először átmenetinek tűnő leállásakor ehhez csatlakozott a *protestans.blog.hu* oldal, mely tükrözte az előbbi írásait. A két blog 2009. október 8-ig közel 15.000 látogatót számlált, majd – a blog álnéven publikáló szerzőinek beszámolója szerint – az Egyetem és az Egyházvezetés tiltakozásának hatására az üzemeltető törölte a két blogot. Ezt követően a tartalmakat külföldi üzemeltetésű blogokon közzétették újra, majd 2009. október 13-án elindították a Wordpress szolgáltatásán működő *Jhnnscslvn's blogot*. (Források: Of.: 18-20.) Jelenleg csak az utóbbi frissül, közöl új tartalmakat. Az indulás attitűdje, mely szerint „...mi még csak nem is gyalázkodtunk. A posztokban biztosan nem. (A kommentek minden blogban keményebbek és szókimondóbbak, így nálunk is azok voltak.) Mi tényeket közzétünk...” A szerkesztők szerint a blog „...addig fog működni, ameddig ez a református szellemiség olyan erős lesz, hogy kiveti magából a református eszméket megcsúfoló, az egyetemet lejárató jelenlegi vezetőket...” s miután jelenleg is működik, a szerkesztők bizonyára nem látják megvalósítotttnak eredeti célkitűzésüket. Az idők folyamán – talán az eredménytelenséggel kapcsolatos frusztráció miatt – a blog hangneme jelentősen megváltozott. Személyeskedő, sokkal kevesebb igazolt tény de annál több vé-

lekedést tartalmaz. Részletes látogatottsági adatokat nem közöl, az oldalon szereplő word-press számláló a blog létrehozása óta 447,015 találatot mért. Összesen 142 regisztrált e-mail követése van. A közbeszéd alakítására gyakorolt hatását azonban alig lehet mérni. Nyilvánosan egyetlen oldal, blog sem hivatkozik rá, nem linkeli, s az egyetemmel kapcsolatos problémák legfeljebb a felekezeti felsőoktatásban dolgozó tanárok magánbeszélgetéseiben fogalmazódnak meg.

A blog „betiltásával” rokon jelenségnek tekinthető az „ügynökügy” mentén Bölcskei Gusztáv és a *Református Élet* hetilap között kibontakozott konfliktus is. A folyóirat, egy 1934-ben indult, hasonló nevű lap szellemi örökösenek tekinti magát, az Exodus Kiadó gondozásában jelenik meg – mely szintén egy az 1930-as évek végén indult kiadó újraélesztési kísérlete volt. (Of.: 21.) A lap terjesztését első sorban lekipásztörök végezték. Az MTI 2010. december 17-i híradása szerint aznap „Bíróági személyes meghallgatást tartanak Bölcskei Gusztáv és a Református Élet ügyében pénteken Gödöllőn; a nyilvánosságtól zárt eseményt Bölcskei Gusztáv, a Magyarországi Református Egyház *zsinatának* lelkeszi elnöke kezdeményezte, aki rágalmazás vétsége miatt tett magánvádas feljelentést a gödöllői rendőrkaptányságon szeptemberben a havilap két szerkesztőjével szemben. A lap 2010. június havi számában az Erre csörög a dió... című cikkhez kapcsolódva egy listát tett közzé, amelyben azt állította, hogy a felsorolt egyházi méltóságok 1990 előtt a szocialista rendszerrel együttműködve titkosszolgálati ügynökként tevékenykedtek. E listán szerepelt Bölcskei Gusztáv is, aki már korábban – mivel hasonló feltételezések láttak napvilágot, ezeket cáfolandó – maga kérte átvilágítását. A vizsgálat pedig jogerős határozatban igazolta, hogy a vádaskodások valótlanok. A magánvádló feljelentésében hangsúlyozta: az újságcikk nagy nyilvánosság előtt, becsülete csorbítására alkalmas tényről állított, jelentős érdeksérelmet okozott, a társadalomban, különösen pedig a református közösségben jelentős, családjának életére is kiható negatív megítélést eredményezett. Bölcskei Gusztáv a büntetőeljárás során magánfélként polgári jogi igényt is érvényesíteni kíván, így a lap elégtételt szolgáló nyilatkozatának közzététele mellett félmillió forint kártérítésre tart igényt.” (Of: 22.) Ezt követően a lap gyakorlatilag megszűnt, a szerkesztők pedig hitelből és olvasóik támogatásából voltak kénytelenek kifizetni a megítélt kártérítés összegét. Az „ügynökügy” kipattanásában azonban egy másik egyházi folyóirat, a *Théma* játszott kulcsszerepet Kósa László már hivatkozott előadásának megjelentetésével. A két lap között azonban lényegi különbségek vannak. Bár mindkettő nem hivatalos egyházi lap, a *Thé-*

ma viszonylag szűkebb kör számára készülő szakfolyóirat, a *Református Élet* viszont tágabb körben, informális úton terjesztett havilap. A *Théma* szöveg szerzője akadémikus, a magyar tudományos élet elismert alakja, Bogárdi Szabó István *gyülekezetének presbitere*, míg a *Református Élet* cikkírói inkább az egyházi közélet perifériáján mozognak. A *Théma* mögött álló egyesület soraiban a kortárs teológiai élet jelentős személyiségei állnak, míg a *Református Élet* támogatottsága alacsony. Így nem véletlen, hogy a *Théma* ellen nem indult sajtóper.⁷³

A kérdéskörhöz tartozik a 2009. május 22-i eseményekkel kapcsolatban a Népszabadságban megjelent, Czapp József mikepércsi református lelkész – korábban évekig Bölcskei Gusztáv mellett püspöki titkár – által megfogalmazott nyílt levél utóélete is. A kritikus hangvételű írás, melyet azután más internetes hírforrások is átvettek (CZAPP, 2009.), alapvetően jogi és szervezeti kérdéseket feszeget, nem foglalkozik személyes ügyekkel és érintetlenül hagyja az eseménynek azt az ideológiai háttérét is. Ennek ellenére a szerzőt néhány hónappal később a Debreceni Református Egyházmegye bírósága írásbeli megrovásban részesítette cikkéért.

Ezeknek az eseteknek több tanulsága is van. Egyfelől érzékeltetik az egyházi nyilvánosságnak azt a zárt és kontrollált karakterét, ahonnan az előbb leírt változási folyamat elindult. Másfelől árnyalják is a kibontakozó folyamatot, hiszen úgy tűnik, vannak kérdések, melyek csak nehezen tematizálhatók, s csak úgy, ha ez megfelelő környezetben, védettségben, és a hivatalos egyház által nyújtott tematikus keretek között történik. Az ügynökügy tematizálására tett kísérletet a „református egyház fiatal, elkötelezett tagjaiból” szerveződött csoport egy új honlap indításával. A 2008. december 10-én indult oldalhoz (<http://ugynokkerdes.lapunk.hu>) 127-en csatlakoztak, fórumukon 160 hozzászólás történt, majd a csoport kifulladásá után „összegzés és eredmény nélkül 2010 januárjában megszűnt.” (KÓSA, 2010, 3.) A kérdést újra legutóbb a *reposzt* feszegette. A *reposzt* mögött az informatikailag és egyházpolitikailag is feltörekvő DtREk áll, így némi védettséget élvezve is nagyon óvatosan, nevek nélkül, tulajdonképpen a témával kapcsolatos hivatalos álláspontot tükrözve – nem a listák és személyek a lényegesek, hanem a rendszer embertelen mechanizmusainak feltárása, az emberi tragédiák, bukások és helytállások megértése és a megbékélés (FODOR, 2010b, [online]) – írtak (JAKAB, 2012, [online]). Végül az sem mellékes körülmény, hogy az online nyilvánosság színterein

⁷³ Ugyanakkor Bölcskei püspök a *Thémához* és a sajtóhoz is eljuttatott nyilatkozatában gyakorlatilag szakmai dilettantizmusnak nevezte Kósa kutatását és annak publikálását, s miután az egyházi tisztújítás időszakában elhangzó előadás miatt egyházbelpolitikai célokat is sejtett az ügy mögött. Lásd BÖLCSKEI, 2010. 48-49.

személyesen alapvetően a Dunántúli és a Dunamelléki Egyházkerület vezetői vannak jelen. Ez egyfelől egyházbelpolitikai vonatkozású stratégia is lehet, hiszen a következő, 2014-ben esedékes egyházi tisztújítás alkalmával Bölskei Gusztáv már nem indulhat újra, s vélhetően a két kerület felé fog eltolódni az egyházkormányzat súlypontja. Másfelől a dunai kerületek online nyilvánosság színterein való hangsúlyos jelenléte, összevetve a tiszai kerületek – Tiszáninnen és Tiszántúl – hagyományos médiákra (közös fenntartású rádió, egyházkerületi nyomtatott sajtó hangsúlyozása a mérsékelt informatikai fejlesztésekkel szemben) építő stratégiájával utalhat a két református régió közötti hagyományos különbségekre (ezekről részletesen a 4. fejezetben írok).

Ezek a változások együtt jelentős mértékben hozzájárultak ahhoz, hogy az egyház belső nyilvánossága viszonylag gyorsan és jelentős mértékben átstrukturálódott, komplexitása megnőtt. Az a folyamat tehát, melyet korábban úgy jellemeztem, hogy az *Egységnap* és a hozzá kapcsolódó kommunikációs stratégiák központjában nem egy identitás megerősítése, hanem egy identitás kitalálása állt, a vizsgált 2009-2012 közti időszak végére különböző színtereken, egyre több szereplő közt zajló diskurzusokra bomlott szét. Míg 2009-ben, a folyamat elején úgy tűnt, hogy a Vezetők képesek arra, hogy első sorban az egyházi média csatornáin keresztül úgy tematizálják az egyházi közbeszédet, hogy ezáltal megerősítsék a közösségben a(z) (meg)új(ított) identitás alapelemeit, addig ma, amikor ezt a szöveget írom, egyértelmű, hogy a tematizáció irányítása – az *ügynökügy* kivételével – egyre inkább kicsúszik a kezükből, s az identitás „kitalálása” egyre határozottabban diszkurzív válik, bekapcsolódnak az online nyilvánosság hivatalos és regionális, illetve a hivatalosságtól egyre messzebb álló színterei is.

3. A terep és módszer

Munkámat tehát megnehezítette saját pozícióm átmeneti jellege, a történeti református identitásminták töredezettsége, a rendezettként feltételezett új identitásmodell hiánya, végül pedig az – ami egyben szépségét és izgalmát is adta –, hogy azok a diskurzusok, melyeket megfigyelek, s amelyek összefüggésében *Május 22* jelentését megpróbálom megragadni, maguk is változnak. Pontosabban úgy próbálják *Május 22* –höz viszonyítva a református identitás elemeit meghatározni, újradefiniálni, hogy eközben s épen ezáltal *Május 22* jelentését is definiálják. Olyan ez, mint egy mozgó járműről vízipisztollyal eltalálni egy mozgó célpontot: a végén minden és mindenki vizes lesz.

3.1. Diskurzusok

Az első fejezet végén azt írtam, hogy a *Május 22*-höz kapcsolódó cikkek elolvasását, végiggondolását követően látszott, hogy az, amit kutatni akarok legalább annyira a református nyilvánosság színterein zajló diskurzusokban, mint a *Nagytemplom* vagy kis templomok tereiben, és a *zsinat* tanácsstermeiben fog bonyolódni. A terepmunkám lényegét így – Marcus elméletét felhasználva – ezeknek a diskurzusoknak a követéseként határoztam meg. A következő kérdés az volt, hogy miként jellemezhető, írható le a református felekezeti közösség belső nyilvánossága, s hogyan lelhetők fel abban az általam követni szándékozott diskurzusok.

A tereptörténetből és református nyilvánosság szerkezetének elemzéséből két következtetés egyértelműen levonható.

Egyfelől eleve abból a tapasztalatból indultam ki, hogy ezek a diskurzusok nagyon különböző színtereken zajlanak, ezért aligha ragadhatók meg kizárólag úgy, mint az eredeti ünnep, vagy az emlékezés aktusa(i)nak helyszíne, viszont ezek a színterek sem zárhatók ki. Ugyanakkor nem korlátozható a kutatás kizárólag a cybertérben zajló diskurzusokra sem, annak ellenére, hogy a Zsinati Iroda az egyházi kommunikáció hangsúlyait ide helyezi. Ennek két oka van. Egyrészt léteznek más médiumok is – bár mint láttuk, ezek hangsúlya és stratégiai szerepe jóval csekélyebb. Másrészt az egyház ettől még nem válik cyberközösséggé. Azok az emberek, akik az egyház online médiumain tájékozódnak – bár erre nézve tulajdonképpen semmilyen adattal nem rendelkezünk, ám vélhetően – egyházhoz tartozásukat első

sorban „offline” közösségekhez, *egyházközségekhez*, *gyülekezetekhez* való tartozás formájában élnek meg. (A cyberközösség – offline közösség kutatási problémához lásd VÁLYI, 2004.) Abban pedig, ahogyan az online zajló diskurzusokban részt vesznek, arra reagálnak – bár erre nézve sincsenek adataink – vélhetően befolyásolja őket számos offline diskurzus; például azok, melyek egy-egy online megjelenő kérdést illetően saját közösségükben a lelkész véleménye körül bontakoznak ki. Ezen a ponton pedig már túl sok az ismeretlen tényező, hiszen – mint arra utaltam – sem az *egyházközségek*, sem a lelkészi kar nem vált kellő mélységig megismerhetővé, vagyis a diskurzus egészéhez nem férék hozzá, nem tudom lehatárolni és kiválasztani a releváns szövegeket.

Másfelől bár disszertációmban eddig olyan diskurzusokról írtam, melyekben „kitermelődik” *Május 22* jelentése, azonban úgy tűnik, hogy a jelentéstermelés elsődleges színtereinek „helyet adó” online nyilvánosságban a szó szoros értelmében vet diskurzusokról – vagyis olyan jelentéstermelő párbeszédokről, melyek a diskurzuselemzés hagyományos tárgyát szokták képezni (GLOZER, 2006, [online]) – nem, vagy csupán a legutóbbi hónapok eseményei kapcsán beszélhetünk (s akkor is témánktól általában távol eső mezőkben). A református nyilvánosság online színtereiről tehát hiányzott a párbeszéd, a vita, ami nem csak a politikában (SZABÓ, 2003, 90.) meghatározó elem, hanem általában a diskurzusok sajátja. Protestáns egyházi közegről lévén szó talán nem túl távoli, ha metaforikusan azt írom, hogy itt prédikációk hangzottak el. Nem diskurzusokkal, hanem „hatalmi” és a „hatalomból kirekesztett” pozícióból megfogalmazott monológokkal találkozunk. A tereptörténet elején a „hatalom” azokat a jelentéstermelő iparkodásokat, melyek saját narratívájának ellentmondanak nem csupán kirekeszteni, de elnémítani is igyekezett. Mára a „hatalom” az interaktív technológiák bevezetésével, a hatalmi színterek megnyitásával, átláthatóvá tételével gyakorlatilag elkezdte felszámolni saját uralmát. Mint Tarr Zoltán az egyik interjúban mondta:

„Nagyon fontosnak tartom, vagy tartjuk, hogy ezekkel az eszközökkel demokratizáljuk a... a... a dolgokat, és azt a démonikus képet, ami kialakult itt, meg... meg... folyamatosan alakul, azt valahogy bontsuk.... bontsuk le...”

Ugyanakkor azt is láttuk, hogy a diskurzus még mindig az a hatalom, amit a Vezetők szeretnének megtartani (FOUCAULT, 1998, 870.), s arra törekszenek, hogy bizonyos „elsődleges

fontosságú elbeszéléseket” (FOUCAULT, 1998, 873.), ők határozzanak meg, ők tematizáljanak; vagy másképp fogalmazva bizonyos dolgok, melyeket ők szubjektíve értelemmel, jelentéssel ruháznak fel, a közösség egésze számára objektív ténnyé váljanak. (BERGER – LUCKMANN, 1998, 35.) Különböző módokon de ilyen diskurzus az *ügynökügy*, ilyen a Károli problémakörre, és ilyen az egység kérdése is. Az online szintér tehát arra **való** a Vezetők számára, hogy az ott nyilvánosan elérhetővé tett „prédikációkon” keresztül jelentéseket vessenek „a tárgyak s a tapasztalatok világába, és aztán visszaolvassák ezeket a jelentéseket, többnyire azt feltételezve, mintha öröktől fogva hozzátartoztak volna az adott tárgyhöz vagy tapasztalathoz.” (CARVER, 2004, 143.) Így az online nyilvánosság számukra sok tekintetben reprezentatív nyilvánosság.

Ha a diskurzus szót használatának tágabb értelmében, vagyis összetartozó szövegek korpuszának tekintem, akkor is felvetődik a kérdés, hogy miként illeszkedik a szövegek korpuszába a rítus, mely számomra központi jelentőségű, illetve van-e mód arra, hogy a diskurzus párbeszédességét, interaktív jellegét mégis tetten érjem. Terestyéni szerint a rítus a kultúra nem szövegszerű elemeihez tartozik (TERESTYÉNI, 2006, 187). Geertz megközelítésében azonban a rítusok mint kulturális minták, azaz szimbólumok egy összetett rendszerének részei, „az információk külsődleges formái,” melyek létrehozása, megkonstruálása éppúgy „a közös megegyezések interszubjektív világában” zajló diszkurzív folyamat, mint bármilyen más (kulturális) szövegé. (GEERTZ, 2001, 78.) Ezek a rítusok a „megformált viselkedés illékony példáival írott” szövegek (GEERTZ, 2001, 202.) melyek éppen a rítus eljátszásán, a benne való részvételen, vagy a részvétel elutasításán keresztül nyilatkoznak, bonyolódnak párbeszédbe a rítus által reprezentált hatalommal. (GEERTZ, 2001, 109.) A rítus ebben az összefüggésben a diskurzust felépítő szövegek multimediális kommunikátuma. (PETŐFI, 2001.)

A diskurzusok ilyen jellegű értelmezése kapcsolódik az kommunikáció etnográfiai megközelítéseiből kinövő „alkalmazott diskurzus” (Discourse-in-Use) koncepciójához. A kommunikáció etnográfiája Dell Hymes (HYMES, 1962) S.P.E.A.K.I.N.G.-modellje nyomán a kultúrát beszédközösségnek tekinti, s a kommunikációt mélyen a kultúrába ágyazottként vizsgálja. LINDLOF és TAYLOR 2002-ben megjelent *Kvalitatív módszerek a kommunikációkutatásban* című könyve szerint a módszer lényege a kommunikáció kódjainak részletes, aprólékos vizsgálata, és annak elemzése, ahogyan ezek a kódok különböző kontextusokban percről percre, helyzetről helyzetre változó funkciókat töltenek be. Egy ilyen elemzésben a beszédkö-

zösségek – a kutató szemszögéből nézve – a kultúra és az erkölcs helyi és folyamatos színreviteleiként konstituálódnak. Így a módszer a társadalmi létnek mint kommunikációs gyakorlatok komplex rendszerének megragadásához nyújt fogalmi eszköztárat, s lényege az az interpretív erőfeszítés vagy érdeklődés, ami arra az értelemre, jelentésre irányítja a kutató figyelmét, amit a résztvevők az általuk végrehajtott kommunikatív cselekvéseknek tulajdonítanak. Az alkalmazott diskurzus koncepciója mindezt a diskurzusok kutatására alkalmazza: „egyszerre fordít figyelmet az emberek közötti kölcsönhatásra, az interakciókban használatos eszközökre, a társadalmi és történeti összefüggésekre, melyeken belül egymásra hatnak, amelyeket közös megállapodással hoznak létre és hajtanak végre ezeken az interakciókon keresztül.” (BLOOME – CLARK, 2006, 227.)

Így közelítve az általam terepként bejárt helyszínek, ünnepek a diskurzusok részévé válnak, s bizonyos értelemben – színterekként – ezekben jönnek létre. A diskurzusok előre és utólag megkonstruálják ezeket a színtereket (például a Nemzeti Múzeum lépcsőjét mint a református identitás számára fontos helyszínt), ugyanakkor (például a *Szeretethíd* esetében) a színterek akár több helyi diskurzust is összekapcsolhatnak, s ez fokozza az egész folyamat komplexitását.

3.2. Módszerek

A kutatás során a Szabó Márton által a politikai diskurzuselemzés módszertanában alkalmazott négy alapelvet igyekeztem érvényesíteni, leginkább azért, mert ezek megfelelően tág kereteket biztosítottak egy etnográfiai típusú megközelítés számára. Szabó négy alapelvet rögzít:

- 1) Az **önreferencialitás** elve arra utal, hogy a jelentést adó vagy a jelentést magyarázó beszélő igyekszik maga megszabni a jelentése feltételeit vagy határait. Szabó megjegyzi, hogy a beszélő „attól nem „menekülhet”, hogy szövegeinek integráns része az, ahogyan mások értelmezik az ő megnyilatkozásait” tehát nem valami szövegen és jelentésen túli világ határozza meg a különféle – esetemben, mint arról szó lesz, egyszerre vallási és politikai természetű – cselekedeteket, hanem a beszélők kölcsönös értelmezési tevékenysége. A módszer ennek megragadására irányul. A diskurzus egészéhez való hozzáférés korlátozottsága miatt ennek az alapelvnek a kutatás jelenleg nem tudott maradéktalanul megfelelni.

- 2) A **szituáció** elve azt jelenti, hogy minden megnyilatkozás lokális – abban az értelemben, hogy szintérhez kötött, jóllehet ez a szintér lehet egy appadurai-i értelemben vett lokalitás is. A megnyilatkozó tehát mindig egy-egy konkrét helyzetre reagál, adott, a szintéren jelen lévő ágensek között, meghatározott felkészültségek mentén és adott probléma összefüggésében.
- 3) Az **esemény** elve arra utal, hogy bár egy-egy diskurzus akár hosszú folyamatként, különböző szinterek egymásba ágyazódásával jöhet létre, ám ez a folyamat nem egyenletes, és nem folyik azonos intenzitással. A megnyilatkozások időnként összesűrűsödnek. Szabó szóhasználatára szerint egyszer-egyszer „valamilyen „rejtélyes” ok miatt sokan kezdenek el beszélni valamiről, amit fontosnak vélnék”. Ez a „rejtélyes” ok esetemben leginkább az *egységnap*ban azonosítható, melyekhez kapcsolódóan felélénkülnek a *Május 22* újraértelmezéseit, az aktuális ünnep szintereinek megteremtését, az ünnep és a részvétel aktusait egymásra vonatkoztatva értelmező diskurzusok. Ezek mindig kapcsolódnak a korábbiakhoz, ám egyszersmind mindig újak is. Esetemben azonban azok a nagy egyet nem értések és szenvedélyes viták, melyekről Szabó ír, nem tapinthatók ki – ami nem azt jelenti, hogy nincsenek, hanem azt, hogy jelenleg vagy nem feltétlenül szenvedélyesek, és/vagy nem jelennek meg az általam vizsgált szintereken, és/vagy nem hozzáférhetőek.
- 4) A **részvétel** elve számomra különösen is fontos, hiszen az etnográfiaiban jelenleg is érvényes az az alapelv, hogy – bár ez elkerülhetetlen, de – a kutató lehetőleg a legkevésbé avatkozzon be a vizsgált közösség életébe. Magam részéről, mint korábban is írtam, a Lassiter által megfogalmazott kollaboratív kutatási eljárást, s az ezzel együtt járó kölcsönös érdekelttség vállalását láttam megvalósíthatónak. A diszkurzív elemző, s az etnográfus így „elismeri, hogy érdekli, amit vizsgál, hogy érintett az elemzett esemény kimenetelében, és főleg azt, hogy egy általános értelmező praxis egyik szereplője. Prezentálja magát, mert a vizsgálathoz szükség van erre. Az értelmező metodológia ezért „jártasságot és képzelőerőt kíván” (...), vagyis nincs mód arra, hogy a kutató belekapaszkodjon egy mindenre érvényes személytelen és absztrakt eljárás hajójába, s azzal vitesse magát új partok és kikötők felé.” (A pontokhoz lásd SZABÓ, 2003, 76-77.)

A terepmunkám tehát az alábbi összetevők mentén szerveződött:

- Alapja a résztvevő megfigyelés volt. Ez egyrészt az eseményelv mentén azt jelentette, hogy részt vettem 2009. május 22-én az Alkotmányozó *zsinat* és hálaadó ünnep eseményein, majd minden évben az *Egységnap* különböző helyszínein, a *Szeretethíd* és a RZF központi rendezvényein. Ezen kívül részt vettem 2012-ben a Dunántúli Egyházkerület alapításának 400. évfordulója alkalmából a Generális Konvent ülésével párhuzamosan rendezett ünnepi istentiszteletén, illetve a Kárpát-medencei református teológiai tanárainak 2012. évi konferenciáján (*Coetus*) Sárospatakon.
- Figyeltem az egyházi események – különösen az *Egységnap* és a *zsinat* üléseinek – média-közvetítéseit.
- Folyamatosan figyeltem a református online médiumokban, blogokban – illetve ezzel összevetve a *Reformátusok Lapjában* – megjelenő szövegeket
- Részt vettem a református vonatkozású facebook-csoportok életében.
- Könyvtári, levéltári kutatásokat folytattam, református vonatkozású gyűjteményeket és kiállításokat vizsgáltam úgy a bemutatott tárganyagot mint a bemutatás módját vizsgálva.
- Interjúkat készítettem melyek közül disszertációmhoz hármat használok fel:
 - Tarr Zoltán *zsinati* tanácsossal, aki a *zsinati* Iroda vezetőjeként meghatározó, stratégiaalkotó személyisége és gyakorlatilag kapuőre a református egyház hivatalos kommunikációjának, s leginkább ezért tekintettem a vizsgálat jelenlegi szintjén kulcs-adatközlőnek;
 - Czanik Andrással, a *reformatus.hu* egyik szerkesztőjével, aki a Generális Konvent koordinátora, és 2009. május 22 eseményeiben kiemelt szervezői feladatokat látott el;
 - Csányi János⁷⁴ rendező, színházigazgatóval, akit 2009. márciusában Bölcskei Gusztáv kért fel az *Alkotmányozó zsinat* eseményeinek, szimbolikájának megtervezésére
- Ezeken kívül számos rövid interjút is készítettem, és interjúhelyzetet (hangfelvételt) nem vállaló személyekkel informális beszélgetéseket folytattam.
- Minden terepmunkahelyzetben álló-, mozgóképi és hangfelvételeket készítettem, melyeket disszertációmhoz is felhasználtam.

⁷⁴ *1966 Jászai Mari-díjas színész, rendező. Református vallású. 1997-2005 között a Bárka Józsefvárosi Színházi és Kulturális Kht. alapító ügyvezető igazgatója, 2006-2007 között a debreceni Csokonai Színház igazgatója volt. 2008-ban a Károli Gáspár Református Egyetem tulajdonosi részvételével Színház és Film Intézet (SZFI) alapítását kezdeményezte. Az Intézetet koordináló társaság 2009. tavaszán alakult meg, ennek igazgatója és társtulajdonosa lett. Az intézet 2009 őszén kezdte meg működését. Részletes életrajzát lásd (Of.: 26)

A fentiekén kívül négy kérdőívet készítettem, ám a már bemutatott körülmények folytán az ezekhez kapcsolódó adatfelvétel végül nem, vagy csupán nagyon nehézkesen indulhatott el, így ezeket a kérdőíveket nem tudtam disszertációmhoz felhasználni. A kutatás folytatásának fontos eszköze az egyik, „99 állítás” címen az interneten közzétett kérdőív, s a hozzá kapcsolódó blog is.⁷⁵ A „99 állítás” kérdőív a levéltári és történeti kutatások, illetve terepmunkáim nyomán körvonalazott református identitásmintákkal való azonosulást vizsgálja. A kérdőívben szereplő 99 állítás lényegében a református sajtóból származó idézett, melyekkel egy-egy öt fokozatú skálán jelezheti egyetértését vagy ellenkezését a kitöltő. A blog célja, hogy az egyes állítások körül diskurzust kezdeményezzen. A következő két évben felkért szerzőtársakkal – akiket a népszámlálási adatok alapján az egyház tagságára jellemző szociokulturális háttérből, illetve a saját kutatásaim alapján feltételezett identitásrégiók alapján kérek fel a közös munkára – közösen kommentáljuk az egyes állításokat. Az állításokat az online térben nyilvánosan elhelyezve, illetve különböző csoportokat megszólítva próbálok diszkurzív szituációkat teremteni.

⁷⁵ Elérhető a <http://99allitas.blogspot.hu/> címen.

4. A református identitás

Jóllehet, mint a bevezetőben is írtam, nem céloom most a református identitás átfogó vizsgálata, azonban ahhoz, hogy identitásmodellről és identitásprogramokról tudjak írni, feltétlenül szükséges egy vázlatos képet rajzolnom a felekezeti társadalomról, vagy régies szóval: református egyháztársadalomról. Míg az eddigiekben inkább az identitás történeti háttérét próbáltam disszertációm színterén felállítani, addig ebben a fejezetben a társadalmi, szociális színterek bemutatására kerül sor.

4.1. Általában az identitásról

„Ismét egy divatos fogalom, gyanakodhat az olvasó” – írja az identitással foglalkozó magyar nyelvű társadalomtudományi szakirodalom egyik első, s mindmáig egyik legtöbbet hivatkozott tanulmánykötetének előszava (VÁRINÉ SZILÁGYI – NIEDERMÜLLER, 1989, 5.) s „a tény kétségtelen: szellemi életünk széles övezeteiben az identitás fogalma már-már egyetemes magyarázó elvként működik” – folytatja a kötet talán legfontosabb szövegében PATAKI Ferenc (1989, 17.) Az identitás fogalmának és a probléma kutatásának felvetése Erikson nevéhez köthető, mára pedig egy roppant szerteágazó és összetett problémává vált. Így azután Kovács Éva szerint „ma az identitásról mondhatjuk azt, amit Edmund Leach a nyolcvanas években a mítosz és rítus kapcsán írt: 'A zűrzavar elkerülhetetlen. Szeretnék végre megszabadulni mindkét terminustól, csak még nem tudom, hogyan tegyem'” (KOVÁCS, 2004, 221.)

Az identitás problémájának társadalomtudományi megközelítéseit több kritérium szerint is lehet kategorizálni. Az elméletek egy része különbséget tesz személyes valamint társadalmi identitás között, ám több olyan elmélettel is találkozunk, mely nem tesz ilyen megkülönböztetést. PATAKI Ferenc (1988, 21-22., illetve 1982, 185-200.) három identitáselmélet-típust különböztet meg. Az elmélet-tipológia alapja szerinte az énrendszer kettős gyűjtőpontja: az egyik a személyes, perszonális identitás, mely „individuális létünk tényének és folyamatosságának, folytonos azonosságának pszichikus leképződése” míg a másik gyűjtőpont a a szociális identitás. A kettő csak logikailag választható el egymástól. „Míg a perszonális én a személy egyszerűségének pszichikus reprezentációja (...) addig a szociális identitás az egyén sajátos társadalmi minőségének, különösségének a képviselője, vagyis olyan sajátosságoké, amelyekben másokkal osztozik, jóllehet ezt is amaga egyéni módján teszi.” (1989, 22.) Pataki

első típusa az ún. én-hangsúlyú (az én-állandóság érzését, folytonosságának megőrzését vizsgáló) identitáselméletek csoportja. A másik típusba a helyzeti vagy szituatív identitáselméletek tartoznak, amelyek az „éppen lezajló, aktuális interakciókban, a mindennapi lét 'dramaturgiájában' létrejövő, megnyilvánuló és működő identitásra összpontosítanak. (1982, 187.) Ebbe tartozik Mead, Goffman és Krappmann. A harmadik típusba a strukturális elméletek kerülnek, amelyek az identitás alakulását a társadalmi környezet és a társadalom aktuális struktúrája hatásainak összefüggésében vizsgálják (így Erikson és Turner) s művelői hajlanak arra, „hogya az egyén szociális identitásának strukturált jellegét és szilárdságát hangsúlyozzák.” (1982, 187.) Az identitáselméletek egyik csoportja a társadalmi identitással, a csoportazonosulás folyamataival foglalkozik, (pl. Turner, Tajfel) míg másik csoportjuk alapvetően a személyes azonosságtudat formálódásával és az erre ható belső és külső tényezőkkel foglalkozik (pl. Erikson).

A társadalmi identitás egy adott társadalmi csoporthoz való tartozásból, a csoporttal kapcsolatos tudásokból, az ezekhez kapcsolódó érzelmekből, valamint értékrendbeli kötődésekből tevődik össze. A társadalmi identitás a kommunikáció folyamataiban konstruálódik, s ekként történetiséggel is bír. (Lásd KRAPPMANN 1980; TAJFEL 1980; PATAKI 1982, ASSMANN, 1999; APPADURAI, 2001; KOVÁCS 2004) A társadalmi identitás alakulásáról, hangsúlyairól azonban ezen fölül meglehetősen erős véleménykülönbségek alakultak ki a különböző elméletek képviselői között. HALL (1997) a „kulturális” azonosságtudat kialakulását a személyiség belső magja és a társadalom közötti interakció folyamatában gondolja el. Mások (így Tajfel, Turner) a társadalom kategorizáló szerepét hangsúlyozzák a folyamatban. Szerintük az individuum a társadalom által definiált kategóriák mentén konstruálja meg identitását, s mások is ezek segítségével azonosítják őt.

TAJFEL (1980) kiemeli az azonosulás érzelmi összetevőt. Azt hangsúlyozza, hogy az ember általában olyan csoport tagja kíván lenni, mely az adott társadalomban pozitív minősítéssel bír, s ez jótékonyan hat vissza az ő társadalmi megjelenésére is. Ezzel kapcsolatosan fontos problémát vet fel KÓSA László (2009a, 192-193.), amikor a pozitív azonosulás mellett a szégyen vállalását, a szembesülést és a megtisztulásra való képességet is az identitástudat integráns részének tekinti. Ehhez a problémához kapcsolódik az identitás önjutalmazó jellege is, vagyis az hogy ha „a társadalmi helyzetek és folyamatok drámai változásain, kihívásain át is meg tudom óvni és meg tudom valósítani az alapvető elköteleződésekből született identitá-

somat, ez kétségtelenül önjutalmazó értékű, belső kielégüléssel járó fejlemény, s a maga motivációs erejével hozzájárul identitásom további megóvásához. (PATAKI, 1989, 34.)

Ez a felvetés és az identitás történetiségének problémája összefügg az identitástudat változásának kérdésével. Jóllehet az identitás lényege „a térben és időben megtartott és újratermelt énazonosság” (VÁRINÉ SZILÁGYI – NIEDERMÜLLER, 1989, 5.) kifejezése, azok a körülmények, melyek közt ez az újratermelés folyik, gyakran és olykor drasztikusan változnak. Egy individuum személyes vagy társadalmi identitása időben és olykor térben is változik (török vendégmunkások otthon és Németországban). E változás oka lehet külső és belső, kapcsolódhat az emberélet „tradicionálisnak” nevezhető fordulóihoz (felnőtté válás, házasság, stb.) éppúgy, mint különleges, kritikus, vagy traumatikus alkalmakhoz. Ez a változás különösen élesen jelentkezik olyan hosszú időn át fennálló társadalmi csoportok esetében, mint amilyen egy vallási felekezet, így ezeknek a közösségeknek időről időre meg kell találni annak a módját, hogy ezt a problémát megoldják.

Pataki szerint az identitás terminusnak, és a hozzá kapcsolódó fogalmaknak „éppoly sokféle jelentése van, mint ahány elmélet létezik, amely alkalmazza” (1982, 187.) így a következőkben én is az alkalmazás felől közelítem az identitás fogalmát: egyfelől a református felekezeti identitás problémájával foglalkozok, másfelől az így megközelített kérdését a PTC terminológiájában próbálom elhelyezni.

Az identitás „tartalmas összetevőivel” kapcsolatban szintén meglehetősen sok terminus áll rendelkezésre. Pataki különböző jellegű – antropológiai, pozicionális, ideologikus, emblematis, stb – **identitáselemek**ről ír, melyek valamilyen módon szervezett, esetleg hierarchikus, de mindenképpen integrált, mintázott vagy strukturált **identitásminta**, vagy **-modell**ként alkotnak egységet (rendszert). Pataki felveti, hogy a társadalom mindenkori kultúrájában alapos okkal feltételezhetjük modellszerű identitásminták jelenlétét, melyeket nem egy-egy individuum alkot, hanem a közösségek létének termékei, vagyis a társadalmi identitás részei. Disszertációmban ezeket **identitásmodellek**nek fogom nevezni, megkülönböztetendő azoktól az **identitásmintáktól**, melyeket egy-egy individuum éppen ezekkel a modellekkel való részleges vagy egészes azonosulás folyamataiban alakít ki. Pataki végül **identitás-program**okról ír, melyeket ő összetett identitásmintáknak nevez, s amelyeket a folklór különböző rétegeiben vagy irodalmi alkotásaiban, vagyis a társadalom különböző szintjein és szinterein folyó diskurzusokban vél azonosíthatónak. (PATAKI, 1989, 26-27.) Számomra ez a fo-

galom tűnik talán a legfontosabbnak, disszertációmban azonban ennél valamivel szűkebb értelemben fogom használni. Az identitásprogramot egy identitásmodell diszkurzív reprezentációjának tekintem, mely inkább többé mint kevésbé követhető narratívaként képes szervezni egy diskurzust. Az identitásprogram nem jeleníti meg minden esetben a maga komplexitásában az identitásmodellt, hanem mindig az adott diskurzus adott színterén szóban forgó probléma összefüggésében mutatja fel annak egyik aspektusát.

Az identitásmodellt a PTC fogalmi hálójában egy olyan felkészültségként lehet megfogalmazni, mely adott színtéren, adott problémaidentifikáció vagy -elimináció során meghatározott legitimációval rendelkező ágens(ek) egy identitásprogramként prezentál(nak), tesznek kommunikatívvá. Az identitásmodell így egy identitásminta adott színtérre és problémára alkalmazott reprezentációja. Az identitásmodell tulajdonképpen ebből következően talán sohasem írható le a maga teljességében, és igazából nem is érhető el. Adott színtéren és problémával összefüggésben az alkalmazott identitásmodellen keresztül válik elérhetővé. Az identitásmodell az ágensek számára felkészültségként jelenik meg a probléma azonosítása és megoldása során. A felkészültség megadható úgy, mint szignifikációk, koncepciók, jártasságok azon együttese, melynek térben és időben zajló transzmissziója a közösség tagjai számára egy problémahelyzet kapcsán közös tapasztalatot hoz létre. Ez felkészültség, ha stabil, és ágensek által tartósan és kollektíven elérhetővé tett, akkor intézménynek tekintjük. Így azután az identitásprogramokból is kialakulhatnak intézmények. A közösségi identitás megújítása, újrakonstruálása lényegében az identitásprogramokban elérhetővé tett szignifikatív érvényességéről folytatott diskurzus, amelynek eredménye lehet a szignifikatív megerősítem vagy egy új szignifikáció létrejötte. A református identitás újraalkotásának problémáját ebben az összefüggésben a B/3. ábra szemlélteti.

4.2. Református felekezeti identitás

A református identitás – felekezeti identitás. Ez pedig nem egyszerű leíró terminus, hanem nagyon erős értelmezés is. A felekezetiség ugyanis nem csupán arra utal, hogy itt egy vallási identitással van dolgunk, mert a felekezet nem, vagy nem csupán vallási, hanem vallásra határozó kulturális identitást jelöl. A probléma mindkét oldaláról nézve lényeges.

4.2.1. Felekezeti etnikum

A református felekezet történetének magyarországi kezdetei a mohácsi vész utáni évtizedekre nyúlnak vissza.

„Itt kellene elmondani, hogy a Magyar királyság valójában nem 'három részre szakadt' hanem többre, valamivel többre, mint ahány társadalmi arculatára nézve jellegzetesen különböző tájunk születtek a visszahódított országban. Mégis, a szokásos három: a mindenkori török hódoltsági terület, mellette Erdély, török patronátus alatt Európa legkeletibb protestáns fejedelemsége, meg a Habsburg királyi Magyarország a XVI–XVII. században, amikor kontinensünk alapvető regionális fejlődési képe kialakult, három, egymástól eltérő feudális rendi fejlődési utat járt be. A középkori magyar királyság szétesése, majd a felszabadító vagy inkább visszahódító háborúk, az osztrák gyarmatosításként induló XVII–XVIII. századforduló újratelepülése és a Rákóczi szabadságharc után társadalmunk rendi konszolidációját az új feltételek, tájhasználati, népességi, műveltségi, etnikus és felekezeti, népességi viszonyok között vitték végbe.

A Kárpát-medence modern etnikus nagyszerkezetét az eredeti felekezeti megosztottság alakította ki. De lehet, hogy inkább úgy kéne fogalmazni, hogy Európa s benne a Kárpát-medence koraújkori, reformáció korát követő etnikus szerkezete a felekezeti különbségekben nyilvánult meg. A „feudális nemzetiséget”, mint mindenhol, a magyar királyság határai között is a rendi pluralizmus rendszerének megfelelően kétféle, világi és egyházi rendi állásával, 'állapotával' (kondíciójával) azonosították. Világi tekintetben a tulajdonképpeni népet (populus) és nemzetet (natio), a nemességet, aki a 'magyarokkal' a keresztény hitre tért szabadokkal volt azonos. Ez a felekezet nem egyéni (individuális) hitvallás egy vallási hagyományok egyike mellett, mint ahogy a modern nacionalizmus ilyen keretek közé igyekezett visszaszorítani, hanem személyek született társadalmi státusából intézményesült, rendi és osztályszerkezetében világosan tagolt nagycsoport. Nép, vagy etnikum; ebben a nézetében felekezeti etnikum. A reformáció következtében minden, eredetileg római katolikus, későközépkori, teljes rendi társadalmi szerkezetű 'náción' belül létrejöttek a felekezeti etnikus változatok. A teljes rendi társadalomszerkezet, egyszerűsítve, az uralkodó rétegek, elsősorban a nemesség meglétét jelentette, amely alapján katolikus és protestáns rendek alakulhattak. A három országrészben azonban ezeknek a létfeltételei merőben különböztek. A Habsburg királyság területén a XVII. század második felében, az európai

minta szerint, a rendi abszolutizmus föloldotta a vallási türelmet, és lényegében véve a tridenti zsinat és a wesztfáliai béke szellemében végrehajtotta az ellenreformációt. A török kiűzése után a megosztottságot a magyar nemesi közjogi autonómia felfogás tartósította.” (TÓTH, 2002, 32-33.)

Tóth tanulmányában több példán – kisvárosi (Szekszárd, Nagykőrös), nagyvárosi (Budapest, Bécs), valamint egy észak-kelet magyarországi, bodrogi falucsoporton – elemzi ezt a tartós megosztottságot, mely véleménye szerint a migrációnak köszönhetően a makroszintekről gyakorlatilag eltűnt, de a társadalom mikroszintjein kimutatható. Így elemzi például a zempléni Luka falu társadalomszerkezetének, településrendjének és felekezeti kapcsolatainak összefüggését. Mint kifejti, a falu református és görögkatolikus magyar lakosainak „nemcsak vallásuk, öröklési rendjük is különbözött. A déli, református falurész reálörökösödésben felszabdalt telekrendjével szemben, a görögkatolikus gazdák egész jobbágyteleknek megfelelő beltelkeket hagytak örökösükre – a XX. század elejéig a majorátusi örökösödési rendet követték. A házassági anyakönyvekből az is kitűnik, hogy ezektől a szép, egész telkeken álló görögkatolikus gazdaházaktól házassági, komasági szálak ritkán vezetnek a szűk református porták felé. Míg a református falu egyetlen vér- és műrokonsággal összefonódott közösség, a görögkatolikus gazdákat csak a szegényebb családokból választják házassági tanúnak vagy keresztszülőnek.” (TÓTH, 2002, 38.)

A Tóth által megfogalmazottak egybe vágnak a reformátusok Kárpát-medencei elhelyezkedését ábrázoló térkép (B/4. melléklet) tanulságaival is, és legalábbis hozzájárulhatnak az egyes régiók közti különbségek magyarázatához. Az egykori királyi Magyarország területén, ahol a tridenti reformokat az Uralkodó végre tudta hajtani, a reformátusok aránya nagyon alacsony. Ugyanakkor, mint láttuk, éppen e terület reformátussága, a mai DtREk jár élen az interaktív technológiai fejlesztések terén, vagyis olyan tevékenységekben, melyek az egyéni felelősséget és az egyéni részvételt hangsúlyozzák és segítenek érvényre juttatni.

A reformátusság felekezeti etnikum jellege fejeződik ki egy, a református azonosságtudatot nagyon sokáig meghatározó adat és narratíva, a reformátusság „magyar vallás”-létének kérdésében. Adatról és narratíváról van szó, hiszen gyakorlatilag közhely, hogy a református felekezet tagjai között volt a legmagasabb a magyarok aránya. Ez az adat ugyanakkor nagyon különböző narratívákban köszön vissza, ám mindegyik között legfontosabb a magyar reformátusság „nemzetmegtartó szerepének” hangsúlyozása. A reformátusság összekötése a

magyar anyanyelviséggel szintén része ennek a narratívának, ám ebben az anyanyelven megszólaló evangélium gondolatából az anyanyelv megtartása és megtartó erejének hangsúlyozása marad, kivált a Trianon után elszakított területeken. Ez a narratíva azonban azért sem problémamentes, mert visszajára fordulva épp ezeken a területeken okozhat konfliktusokat, és vezethet a református egyház feldarabolódásához. Az ott szolgáló lelkészek beszámolója szerint gyakorlatilag mindegyik „elszakított” területen jelentkezik ugyanis az a probléma, hogy a szórványosodó *egyházközségek*ben az erős asszimiláció miatt a fiatalok kétnyelvűvé válnak, vagy még inkább nem tudnak magyarul. Beregszászi kollégám közlése szerint a hittanra járó magyar fiatalok közül többen beszélni tudnak magyarul, de írni, olvasni egyre kevésbé. Minden területen tapasztalható a kétnyelvű, sőt egyre sűrűbben a nem magyar szertartási nyelvű *egyházközségek* illetve *gyülekezetek* megjelenése. Ez a folyamat Szlovákiában a legerősebb s a szlovák-magyar konfliktusok miatt itt okozta a leghevesebb konfliktusokat is.⁷⁶ Ugyanakkor Ukrajnában és Szerbiában számos ilyen *egyházközségről* lehet tudni, s egyre erősödik a tendencia Romániában is, és a horvátországi egyházszakadásban is volt szerepe a magyar etnikai identitásra történő hivatkozásnak.

A probléma megoldásának paradigmaticus diskurzusait jelentik a Trianon után kisebbségben maradt magyarság önálló szerepértelmezéseinek programjai. Ezekben a felekezeti etnikum problémaköre nem domináns, ám a református értelmiség mindenhol bekapcsolódott

⁷⁶ A Szlovákiai Református Keresztyén Egyházban (továbbiakban SZRKE) „a 2001-es népszámlálás alkalmával az 5,3 milliós összlakosságból 110 ezer szlovák állampolgár vallotta magát reformátusnak. Az őket tömörítő SZRKE kilenc egyházmegyéjében keverten élnek magyar és szlovák ajkú reformátusok. (Az összes szlovákiai református tekintetében a szlovákok számaránya 13-14%). A kilenc egyházmegye közül kettő, a Nagymihályi, illetve az Ondava-hernádi Református Egyházmegye 1996-ban épp a szlovák reformátusok kérésére etnikai alapon jött létre, mint szlovák ügyviteli nyelvű egyházmegye. A SZRKE szabályozása szerint ezek az egyházmegyék területi autonómiát élveznek, illetve területi elhelyezkedéstől függetlenül bármelyik szlovákiai református *gyülekezet* kérheti az szlovák ügyviteli nyelvű egyházmegyékhöz sorolását. A SZRKE 2009. április 17–18-ai *zsinati* határozata alapján nem csatlakozott a MRE-hez és magára nézve nem ratifikálta annak alkotmányát. Ennek magyarázataul éppen a szervezeti felépítésben is tetten érhető többnemzetiségű sajátossággal magyarázták, amit az MRE vezetői „bölcs és józan” döntésként értékeltek. Az SZRKE *zsinati* határozata ugyanakkor magától értetődőnek tartotta a Kárpát-medencei reformátusság egységét és fontosnak ítélte meg a Generális Konventen belüli további együttműködést mindazokon a területeken, amelyeket az alkotmány is felsorol, beleértve a jogharmonizációs folyamatot is. A SZRKE ugyan nem lett a MRE tagja, de a Generális Konvent operatív munkájában folytatólagosan részt vesz. A SzRKE *zsinata* 2011. május 14-én tartott ülésén döntött a fenntartással való csatlakozásról, az ezt rögzítő rendelkező ratifikációs csatolmány ünnepélyes aláírására 2011. június 21-én, a Generális Konvent temesvári (Románia) ülésén került sor. A SZRKE – a fenntartás joghatása értelmében – kilenc egyházmegyéjével szervezeti egységként csatlakozik a MRE-hoz, de – belső szervezetében a nemzeti érzések egyenrangúságát és méltóságát, valamint a nyelvi különbséget kölcsönösen tiszteletben tartva – a Nagymihályi Református Egyházmegye és az Ondava-hernádi Református Egyházmegye tekintetében a csatlakozás nem létezésének fikciós állapotát tartja fenn. Ennek értelmében az egyezségben részt vevő felek megengedik azt a SZRKE-nek, hogy a közös joganyagokat a két szlovák egyházmegyére nézve – egyháztagsági egyenrangúságukat figyelembe véve – kiigazítsa, vagy külön rendelkezésekkel éljen.” Forrás: (Of.: 1.)

ezekbe a diskurzusokba, és Erdélyben az egyik ilyen polémia az „ahogy lehet” narratívával szemben a „nem lehet” narratívát választó, s 1936-ban Erdélyt elhagyó Makkai Sándor református püspök távozása nyomán – 1937-ben a Láthatár folyóirat 2. számában megjelentetett „Nem lehet” című cikke nyomán – éleződött ki. Ezek a diskurzusok, mint az erdélyi transzilvánizmus, vagy a „híd-szerep” egyaránt azt állították a középpontba, hogy az elszakadt, kisebbségi sorsba került magyarságnak küldetése van az új többségi nemzetek között arra, hogy a humánus képviselője legyen és közvetítsen népek és kultúrák között azok megbékélését szolgálva. Különösen az „erdélyiség” karakterének meghatározása fontos ebben a diskurzusban, mely nyílt, befogadó, toleráns, európai értékrenddel jellemezhető karakterként jelenik meg. (KÓSA, 2009e, 24-26.) Ezek a gondolatok nagyon erősen jelen vannak *Május 22* legitimációjában is. A *Katekizmus* külön kérdésben foglalkozik a Kárpát-medence népei közt megvalósított református küldetéssel – s külön pontban az „európai gondolat” megvalósításával is:

„Hogyan szolgálja mindez a soknemzetiségű Kárpát-medence nemzetiségi békéjét? Meggyőződésünk, hogy a közösségi igényt kielégítő szorosabb együttműködés segíteni fogja a Kárpát-medence népeinek békés és egymást megbecsülő együttélését. A történelmi múltba visszatekintve azt látjuk, a református hitvallások alapján létrejövő társadalmak, intézmények tudták a leghatékonyabban képviselni a tolerancia az elfogadás, a vallási és etnikai béke elveit a térségben. Az Alkotmányozó zsinat fő üzenete is kifejezi ezt: Krisztus a jövő, együtt követjük őt! Krisztusban lehetünk csak egyek, Benne és Általa tudunk megbékélni egymással. Mi magyarok a meghasonlott lelkiismeretünkkel, és ezzel párhuzamosan, mi, a Kárpát-medence, és Közép-Európa népei egymással. Az evangélium, amit a debreceni zsinat is hirdetni kíván, a történelem legerősebb békevágya és békeüzenete.” (Of.: 23.)

Az egységgel kapcsolatos kommunikációban ez a gondolat folyamatosan fel-fel bukkan, egy állandó és visszatérő diskurzust szervez. Legújabbán a Heidelbergi Káté 2013-ban esedékes 450. évfordulójára a *Generális Konvent* – az egységes MRE irányító testülete – döntése alapján a Heidelbergi Kátét mind szlovák, mind román fordításban megjelentetik. Különösen a szlovák fordítás körül kialakult diskurzus sajátos. A szlovák ajkú reformátusok ugyanis nem értik a döntést, hiszen – bár nem kimondottan friss, 1937-es fordításban, de – rendelkezésükre áll a szlovák nyelvű hitvallás. A SzRKE püspökének válasza pedig egyértelműen jelzi, hogy a

kiadásra alapvetően nekünk, magyar reformátusoknak van szükségünk – pontosabban a Vezetőknek – az egység legitimálásához:

„A Generális Konvent (GK) másnapján kezdődik a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház zsinatának háromnapos ülése. Milyen reakciók várhatók a Generális Konvent határozatára, amely saját költségén kiadja szlovákul is a Heidelbergi Kátét?

- Korábban a GK Elnökségének ülésén visszaemlékeztünk arra, amikor 1752-ben Debrecenben liturgiás-, énekes- és imádságoskönyveket is kiadtak zempléni szlovák nyelvjárásban. Most ugyanezt a gesztust szeretnénk megtenni mindazon népek felé, akik velünk együtt éltek a Kárpát-medencében, és az ő anyanyelvükön szeretnénk odaadni közös hitvallási iratunkat a Heidelbergi Káté kiadásának 450. évfordulóján. Ezt a kezdeményezést egyházunkban szlovák testvéreink közül nem mindenki fogadta teljesen pozitívan – érthető módon, hiszen a Magyar Református Egyházhoz való csatlakozás nagy feszültségeket váltott ki. Ennek ellenére úgy gondolom, hogy nekünk nyitottnak kell lennünk a velünk, körülöttünk élő népek és nemzetek felé, ezzel is megmutatva azt, hogy a Magyar Református Egyház nem egy zárt, hanem egy nyitott közösség, amelynek az a feladata, hogy Krisztust kövessük, hiszen ő a jövő. Épp ezért fontos és pozitív lépésnek tartom, hogy a Magyar Református Egyház felvállalja a szlovák nyelvű Káté kiadását is.

Milyen ellenvetés fogalmazódott meg a szlovák egyházmegye részéről a kátékiadással kapcsolatban?

- Komoly ellenvetés nem volt, a határozat mértékével kapcsolatban tettek fel kérdéseket. Mi csak azt tudtuk válaszolni, hogy annak idején úgyszintén segítette a magyar református egyház a területén élő kisebbségeket. Abban az időben ez igen jelentős tett volt. A már említett kiadványok az első olyan szlovák, zempléni nyelvjárásban írott emlékek, amelyeket forgatva a közösségek előremozdíthatták és felvirágoztathatták az egyházi életet.” (BAGDÁN, 2012a.)

A fordítás kérdését azonban talán tágabban is értelmezhetjük. HALL a fordítást az identitás gyökereihez történő kényszeres visszatérés és a gyökértelenné válás közti harmadik lehetséges alternatívaként értelmezi. Mint írja: „... az identitás a történelem, a politika, a reprezentáció és a különbözőzés játékszere, és így nem valószínű, hogy valaha is megint egyedi és 'tisztá'

lesz.” A fordítás „...azokat az identitáskonstrukciókat írja le, amelyek keresztülvágják és átmetszik a természetes határokat, és amelyek olyan emberekre vonatkoznak, akik örökre szét-szóródtak a szülőföldjükről. Az ilyen emberek szorosan kötődnek ugyan a szülőföldjükhöz és a hagyományokhoz, de hiányzik belőlük a múltba való visszatérés illúziója. Kénytelenek megtalálni a hangot az új kultúrákkal, amelyekben laknak anélkül, hogy asszimilálnának és teljesen elveszítenék korábbi azonosságukat. Magukon hordják azoknak a sajátos kultúráknak, hagyományoknak, nyelveknek és történelmeknek a nyomait, amelyek alakították őket. A különbség az, hogy nem egységesek a régi értelemben, és soha nem is lesznek azok, mert visszavonhatatlanul több történelem és kultúra összefonódásának az eredményei, ugyanabban az időben több 'otthonhoz' (és egyetlen különös 'otthonhoz' sem) tartoznak. A hibriditás ilyen kultúráihoz tartozó embereknek fel kell adniuk az 'elveszett' kulturális tisztaság vagy etnikai abszolútizmus visszaállításának álmát vagy ambícióját. Visszavonhatatlanul le vannak fordítva. (...) meg kell tanulniuk egyszerre legalább két identitást lakni, két kulturális nyelvet beszélni, fordítani és közvetíteni közöttük. A hibriditás kultúrái az identitás megkülönböztetetlen új fajtáinak egyikét jelentik, amelyek a késő modernitás korában jöttek létre, és amelyeknek egyre több példája vár felfedezésre.” (1997, 82-83.)

Azt, hogy ez a diskurzus mennyire a tradíció és fordítás közötti ingadozást tematizálja, kiválóan érzékelteti a Káté román fordításával kapcsolatban Pap Géza erdélyi püspökkel készült interjú:

„Kinek szól a román kátéfordítás? Nagyjából mennyi román ajkú reformátusról beszélhetünk Erdélyben?

- Sosem készült felmérés arról, hogy hány román ajkú református él Erdélyben. Azt viszont látjuk és tapasztaljuk, hogy nagy az asszimiláció. Számos olyan ember él Erdélyben, akik egykor magyar anyanyelvű családban születtek, és idővel, szépen csendben elveszítik az anyanyelvüket, de ragaszkodnak a reformátusságukhoz. Ők eljönnek konfirmációs oktatásra, ahol kiderül, hogy fogalmuk sincs arról, miről szól a Heidelbergi Káté. Nem értik a szövegét, kínlódnak vele. Olykor próbáljuk nekik fordítgatni, mert szeretnénk, hogy megmaradjanak református hitükben, de érezzük, hogy szakadnak a szálak. Sokáig nem tudtunk segíteni nekik – a lelkész próbált fordítgatni, magyarázni, de mindnyájan éreztük, hogy szükség lenne egy román fordításra. Ugyan Péter Miklós nemrégiben elkészült román nyelvű Heidelbergi Kátéja

jó fordítás volt, de érződött rajta, hogy azt egy románul nagyszerűen tudó, de magyar anyanyelven gondolkodó ültette át románra. Azt szerettük volna, hogy egy román anyanyelvű, teológiai felkészült ember nyúljon hozzá ehhez a szöveghez, de sokáig nem találtunk ilyet.

(...)

Ezek a kátéfordítások nem éppen az asszimilációs folyamatokat támogatják?

- A kisebbségi sorsban folyamatos ellentmondásokkal kell szembenéznünk. Egyrészt szeretnénk, ha a református gyülekezet tagjai magyarul beszélnének. Másrészt viszont látjuk azt az igényt, hogy valaki ragaszkodik a református hitéhez, de mi vagyunk az akadálya annak, hogy teljesen megélje azt. Ezt pedig nem engedhetjük meg magunknak. Világos, hogy mi azt gondoljuk: a református egyház magyar anyanyelvű egyház. Testvéri szeretettel támogatnánk egy esetleges román ajkú református egyházat – de a mi szervezeti kereteinken kívül. A vizeket külön kell választani, ez Erdélyben mindig így volt természetes. Sajnos vannak üres templomaink, romos parókiáink – ezeket szívesen odaadjuk a román reformátusoknak, ha lesznek. Reméljük, hogy ebben a román Heidelbergi Káté a segítségükre lesz. Bizonyos szempontból a mi kárunkra születne a román ajkú református egyház, de be kell látni, hogy nem tudjuk a románokká asszimilálódottakat akarataik ellenére magyarrá tenni. Persze vannak olyan példák is, amikor a református anyuka hozza a románul beszélő családját, és ők reformátusok akarnak lenni akkor is, ha alig értenek valamit az igehirdetésből. Nem akarjuk elmagyarosítani a románokat, de oda akarjuk adni a román nyelvű Kátét, hogy ne egy svájci egyetem könyvtárában kelljen véletlenül felfedezni a reformáció tanítását, hanem hogy bárki, aki olvasni akarja, levehesse itthon a polcra a maga anyanyelvén.” (BAGDÁN, 2012b.)

Ez a diskurzus az egyik olvasatban éppen azt a küzdelmet mutatja be, hogy *Május 22* összefüggésében változik meg a református felekezeti identitás, vagy legalábbis hogyan vetődik fel egy lehetséges narratíva – identitásprogram – mely a reformátusság mint felekezeti etnikum határain belül fogalmazódik meg, ám hatásában éppen e határok felszámolására, vagy legalábbis felfüggesztésére (esetleg a határról való beszéd diskurzusból történő kizárására) törekszik. Pap Géza a „vizek szétválasztásáról” beszél, ami utalás a bibliai teremtetéstörténet máso-

dik napjára⁷⁷, vagyis egyfelől arra törekszik, hogy az (ott etnikus felekezetté vált)⁷⁸ felekezeti etnikum határait fenntartsa, ám – Reményik földjén⁷⁹ – a templomok, parókiák átadásának felvetése éppen ezeknek a határoknak a szimbolikus határkövek feladása által történő újraírását, egy új helyzet teremtését jelzi. A két püspök által megfogalmazott narratíva egyértelműen identitáspolitikát⁸⁰ fogalmaz meg, ami azért is nagyon fontos, mert tovább élteni az erre vonatkozó református hagyományokat.

4.2.2. Szakrális közösség

A felekezeti kérdésnek másik oldala a vallási. A felekezeti a vallási lényegéhez, a transzcendens mutatkozásának felismeréséhez is sajátos háttérrel, felkészültséget ad. A reformátusok ugyanúgy Krisztus követői, mint a római katolikusok – de míg utóbbiak „keresztények” addig előbbieket „kereszténynek”. A két felekezet – vagy mások – összevetése itt nem célom, csupán arra szeretnék utalni, hogy a transzcendens mutatkozásával „szembe kerülő” ágens „a közösségbe tartozása révén rendelkezik olyan eszközökkel, melyek révén a transzcendens mutatkozások leírhatók, címkézhetők számára. Ennek révén gondolhatók el például azok a módok, ahogyan az egyén kapcsolatba lép a transzcendenssel. Együttal részese tud lenni egy olyan kommunikációnak, amellyel az adott közösség a szakrálisban adottakról kommunikál.”(KORPICS – P. SZILCZL, 2007, 20.) Ugyanis „a transzcendens az emberi kultúrában azáltal válik felfoghatóvá, hogy rendelkezésre állnak – közösségenként különböző módon – olyan szimbolizációs eszközök, melyek révén a transzcendensről úgy gondolkozhatunk, mint ha kapcsolatba kerülhetnénk vele és erről másoknak is be tudunk számolni. A vallási közösségek alapvető törekvése arra irányul, hogy megtalálják és tartósan fenntartsák azokat a deskriptív eszközöket, amelyek segítségével a transzcendensről, ahogy az számukra elérhető, beszélni tudnak. Ezek az eszközök (ideértve például a szertartásokat, szentségeket) a transzcendens mutatkozás kereteit jelentik. A transzcendens mutatkozására vonatkozó felkészültségek mint

⁷⁷ 1Móz 1,6-8 És monda Isten: Legyen mennyezet a víz között, a mely elválaszsa a vizeket a vizektől. Teremté tehát Isten a mennyezetet, és elválasztá a mennyezet alatt való vizeket, a mennyezet felett való vizektől. És úgy lőn. És nevezé Isten a mennyezetet égnek: és lőn este, és lőn reggel, második nap.

⁷⁸ Lásd 93. oldal

⁷⁹ Reményik Sándor „Templom és iskola” című versének visszatérő motívuma: „Ne hagyjátok a templomot/ A templomot s az iskolát” szintén a felekezeti etnikum-program fontos megfogalmazása a Trianon utáni időkből, s az erdélyi értelmiség, a református egyház egyértelmű cselekvési programjának foglalata is.

⁸⁰ Ez lehetőséget adna arra, hogy a diskurzust a multikulturalizmus keretein belül is értelmezzem ám disszertációm eddig is jelentősen feszülő keretei ezt nem teszik lehetővé.

közösségi tapasztalatok a szakrálisban nyerik el tartós kifejeződési formájukat.” (KORPICS, Márta – P. SZILCZL, 2007, 19.) A mutatkozás problémája és a identitásmodellel való összefüggése disszertációm egyik központi problémája, melyre mindkét esettanulmányban részletesen kitérek.

4.3. Kutatástörténeti áttekintés

A református azonosságtudat kutatástörténetének összefoglalása előadható meglehetősen hosszán, vagy viszonylag röviden, attól függően, hogy mit tekintünk a leírás központi problémájának.

4.3.1. Történettudomány, művelődéstörténet

A hosszabb lehetőség az, ha identitáskutatás alatt az identitáselemek leírását, értelmezését értjük. Ebben az esetben a kutatástörténetnek szinte áttekinthetetlen anyag áll rendelkezésére, mely azonban sajátos struktúrát mutat, s ekként maga is az identitásmodell része, mint egy tudományos identitásprogram. Az áttekintő szeme előtt ugyanis szinte kizárólag (egyház)történeti, klasszikus néprajzi, művelődéstörténeti és teológiai jellegű művek állnak. Ez minden bizonnyal összefügg azzal, ahogyan a református közösség magára, s ahogyan a tudós társadalom a reformátusokra tekintett. A romantikus történetírásban Ranke után rögzült toposz a reformációban a szabadság, az elnyomás elleni küzdelem letéteményesét láttatta, s ez találkozott a magyar reformátusság saját történeti, művelődéstörténeti szerepét hangsúlyozó önképével, amit a 19. századi kultúrprotestantizmus tovább hangsúlyozott, s mint a 2.1. Fejezetben láttuk (47. oldal), ez az identitásprogram tulajdonképpen mindmáig meghatározó módon alakítja a református azonosságtudatot. Így a történeti, művelődéstörténeti, irodalmi, zenei örökség feltárása és ezzel együtt – vagy talán: inkább – kijelölése kötelességszerűen része az épp aktív református értelmiségnek. Az emblematisz művek, emlékek, személyek feltárását követően az utóbbi években indult meg az átfogó önismereti program, ami valószínűleg összefüggésben van azzal is, hogy az egyháztörténettel való foglalkozást immár nem sújtják ideológiai szankciók, illetve az egyház kötelékében működő kutatói réteg is professzionalizálódik. A könyv-

tárnnyira növekedett szakirodalmi korpuszból⁸¹ mindenképpen ki kell emelnünk a MoRE Doktorok Kollégiuma – az egyház tudományos testülete – Néprajzi Szekciója és az ELTE Folklorre Tanszéke által indított és közösen gondozott Vallási néprajz könyvsorozatot, mely a tárgyi és szellemi néprajz területeiről első sorban református, illetve protestáns kapcsolódású jelenségek leírására és értelmezésére jött létre. A sorozat szerzői és szerkesztői között olyan kiváló néprajzkutatókat találunk, mint Küllös Imola, Barna Gábor, Bartha Elek, Dankó Imre. A Néprajzi Szekció nagy vállalkozása a „Magyar Református egyházak javainak tára” könyvsorozat, mely az egyház teljes tárgyanyagának feltárására vállalkozott. A szakirodalmi korpusz másik kiemelkedő szegmensét a forráskiadások, első sorban az egyházlátogatási jegyzőkönyvek kiadása jelenti. Ennek fontos műhelyei a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, ahol Buzogány Dezső, a Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteménye, ahol Dienes Dénes vezetése mellett készülnek a kiadványok. Ugyancsak fontos református vonatkozású forráskiadványok is jelentek meg a L'Harmattan Fontes Ethnologiae Hungaricae sorozatában. E kiadványok – protestáns népi látomások Szigeti Jenő, két kárpátaljai parasztproféta szent iratai Küllös Imola és Sándor Ildikó gondozásában – a kibontakozó kegyességtörténeti kutatás fontos forrásai. Ki kell emelnem a Kósa László szerkesztésében két kötetben mintegy 1500 oldalon megjelent Reformátusok Budapesten című könyvet, mely több éves friss, forrásfeltárára alapozott kutatások eredményeként elemzi Budapest reformátusságának – és sok tekintetben így a magyar reformátusságnak is – a történetét, kultúráját 1791 és az 1970-es évek között. A református egyház közelmúltjának, a diktatúra időszaka egyháztörténetének és mindennapi kultúrájának feltárásában Ladányi Sándor és kivált Kiss Réka munkássága hozott jelentős eredményeket.

4.3.2. Empirikus kutatások

A református felekezeti azonosságtudat alaprétégét jelentő identitáselemek kutatásának empirikus társadalomtudományi oldala ezzel szemben jelentős hiányosságokat mutat – lényegében alig mutatható fel ezen a területen valami. Ennek ellenére most erről fogok hosszabban írni, ugyanis ennek a kutatási területnek van két – illetve három – olyan eleme, melyek számomra kiemelkedően fontosak. Egyfelől azért, mert ha a történeti típusú kutatásokról azt mondtam,

⁸¹ Természetesen az itt kiemelt művek nem reprezentálják az egész repertoárt, inkább csupán azt jelzik, hogy saját szempontrendszerem milyen műveket engedett meglátni.

hogyan az egyházon belül mindenképp egyfajta identitásprogramként értelmezhetőek, akkor az itt részletesen bemutatott két kutatásra ez fokozottan érvényes. Másfelől pedig azért, mert különösen az első esetében a kutatás kortörténeti háttérének bemutatása hozzá járulhat a 2.1.2. „Önátalakító nyilvánosság” fejezetben leírtak összetettebb kontextualizálásához (lásd 56. oldal.) Két jelentős, bár eredményessége tekintetében kétséges kutatásról, s harmadikként ezek megismétlésének kísérletéről kell tehát megemlékezni. A két kutatás az 1936-ban Szabó Zoltán és Vasady Béla (SZABÓ-VASADY, 1936), illetve 1985-ben Czövek Judit és Kiss Endre József (KISS E.J., 1985) által elvégzett, egyaránt „Kálvin a népi tudatban” címet viselő, kérdőíves felmérés. Mindkét említett kutatás kapcsolódik a genfi reformátor életének, munkásságának jeles évfordulójához, így – mint átható lesz – egyfajta reprezentációs funkcióval is bírtak. 1936-ban volt Kálvin fő műve, az *Institutio Christianae Religionis* első kiadásának négyszáz éves jubileuma, míg az 1985-ös felvétel ugyancsak az *Institutio* megjelenése 1986-ban esedékes 450 éves évfordulójának előestéjén készült.

Kortörténeti háttér

A tárgyalt időszakban, a 20. század első harmadában a református „egyháztsadalomban” három fontos változás állt be. Az egyik a reformátusok termékenysége csökkenése, a másik a reformátusok körében megélénkülő, faluról városra irányuló migráció, s a harmadik a reformátusok gazdasági tevékenységében beállt változások.

A református közösségek természetes szaporodása, termékenysége körüli problémák, melyek döntően a vidéki, falusi közösségeket érintették, a 19. század közepétől – változó intenzitással bár, de – egyre erősebben jelentkeztek. 1941-ben, huszadik püspöki jelentésében Ravasz ekképpen összegzi az elmúlt két évtized változásait:

„az egyházkerület lélekszáma húsz év alatt 438.073-ról 544.343-ra emelkedett, tehát 106.270-el több. Úgy de a természetes szaporodás csak 37.504 lelket magyaráz; áttérésekből 9.902 volt a nyereségünk, ez együtt 47.406 lélek. Eszerint 58.864 léleknek kellett beköltöznie. Ha ezt elfogadom, az a megdöbbentő eredmény derül ki, hogy a szaporodási index húsz év alatt leszállt 26.83 ezrelékről 17.34 ezrelékre. Íme a Dunamellék legnagyobb kérdése.”
(RAVASZ, 1941, 26.)

Ravasz a statisztikából csupán a reformátusok lélekszámának változását, ezen belül pedig a református népesség természetes szaporulatát vizsgálja. Különböző források felhasználásával azonban valamelyest árnyalhatjuk ezeket az adatokat. Mint arra Őri Péter rámutat, megfigyelhető ugyanis, hogy „a református és a görögkeleti közösségek már a 18. században is alacsony termékenységgel tűntek ki. A mértékek változásában minden régióban és felekezeti csoportban bekövetkezett egy fordulópont, általában 1880–1890 körül, de néhány tájegységben (Alföld, északi dombvidék) ez későbbre esett, az első világháború idejére, míg másutt (Dunapart, Dunakanyar) vagy néhány felekezeti csoport esetében (reformátusok, görögkeletiek) jóval korábbra helyezhető. Ez utóbbiakat illetően beszélhetünk kettős termékenységváltozásról, vagy pontosabban fogalmazva: a 19. század végén, 20. század elején mutatkozik egy fordulópont, melyhez a termékenységsökkenés első vagy – néhány esetben – újabb hulláma köthető, és amelyet a halandóság javulása és a modernizáció generálhatott. Megelőzően azonban már sokkal régebben fokozatosan süllyedni kezdett a termékenység.” (ŐRI, 2006, 321.) Andorka Rudolf hipotézise szerint „az alacsony termékenység és a születésszabályozás kezdetei azokhoz a falvakhoz köthetők, amelyek szűk térbe szorultak és nem volt lehetőségük a további terjeszkedésre (...). Az ilyen körülmények között élők, főleg a református kisbirtokosok körében találhatjuk azokat, akik az első lépéseket tették a tudatos születéskorlátozás felé. De hasonló közegben hasonló viselkedésformák felbukkanhatnak másutt is, függetlenül az etnikai vagy felekezeti viszonyoktól (pl. római katolikus németek vagy görögkeleti románok között Dél-Magyarországon és Dél-Erdélyben)” (ŐRI, 2006, 331) Jóllehet tehát a kutatók bizonytalanok abban a tekintetben, hogy az „egyke” mögött egy közösség gazdasági, kulturális, illetve felekezeti viszonyai; vagy másképpen fogalmazva a megélhetést biztosító földbirtokok elaprózódásától való félelem, vagy az anyagiakhoz való ragaszkodás, az „urizálás”, vagy az anyagi jólétnek és gyarapodásnak a weberi protestáns etika szellemében történő értékelése (BALÁZS KOVÁCS, 2004) játszották-e a döntő szerepet. Az azonban bizonyos, hogy a baranyai és tolnai református falvak elnéptelenedésében ennek a gyakorlatnak meghatározó szerepe volt.

Amögött azonban, hogy a DmREk életében a vidéki-falusi *egyházközségek* száma és súlya lecsökkent, ellenben a városi és városias *egyházközségeké* mára egyértelműen meghatározóvá vált, nem csupán az előbbieket egyke miatti elnéptelenedése, hanem a kerületen belüli és

a kerületbe irányuló migráció is áll, melyben kulcsszerepet játszott az egyre növekvő iparosítás, Budapest és agglomerációjának fejlődése. A reformátusok egyre nagyobb arányú migrációjára már az 1910-es népszámlálás adatainak elemzésekor is felfigyeltek a kutatók. Mint írják: „Feltűnő a reformátusoknak a városokba újabban mutatkozó nagy tódulása: a városok népességében a reformátusok száma még jobban növekedett, mint az izraelitáké, úgy, hogy arányuk emelkedett⁸² is a városi lakosság között.” (NÉPSZÁMLÁLÁS, 1912, 8-9.) Ebben a korábban már elindult tendenciák folytatódását fedezi fel a szerző. Sajátosan fogalmazza meg Ravasz Budapest szerepének megváltozását az egyházban:

„A magyar kálvinizmus, a Dunamelléki pedig különösen, három típusra redukálható. Egyik az ősi gyülekezetek típusa, amelyek falvakon vagy régi nagy alföldi városokban jelentkeznek. Ezeknek életét a történelem pontosan predisponálta és az ma is meghatározott keretek között foly le. Tulajdonképpen a legértékesebb, a magyar kálvinizmus televénye volna ez a réteg. A másik az immigráns vagy diaspora kálvinista gyülekezet, amelyik nagy idegen felekezetű tengeretekbe szűrődik be és kezdi el a maga propagációját. Máról-holnapra támadó gyülekezetek ezek, ahol hirtelen jövő, esetleg hirtelen költöző hívők alkotnak sokszor rendkívüli gyorsasággal fejlődő, máskor meg váratlanul visszaeső gyülekezeteket. A 3-ik típus a budapesti gyülekezet, amely a magyar reformátusságra nézve határozottan külön probléma, sőt külön típus.” (RAVASZ, 1923, 11-12.)

Ez az első tipikusan nagyvárosi *egyházközsége* ugyanis a magyar reformátusságnak. Fontos jellemzője, hogy létrejöttében meghatározó a migráció szerepe, vagyis olyan emberek alkotják, akik – alapvetően megélhetési okokból, ideiglenesen vagy véglegesen – elhagyták saját tradicionális közegüket, s egy egyszerre hagyomány nélküli, illetve sokhagyományú közegbe kerültek. A migráció velejárója a teljes életformaváltás, melynek végeredménye a legtöbb esetben a polgári vagy munkáséletmód lett.⁸³ A vallásosság természetességében élő közösséggel szemben itt egy olyan új identitású református közösség alakul ki, melyben a *belmisszió* és

⁸² Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az arányok növekedése leginkább Budapestre és agglomerációjára jellemző. Miskolcon például jóllehet 1900 és 1910 között 3000 református települt a városba, azonban a betelepülés általában véve olyan mértékű volt, hogy a reformátusok aránya az összlakossághoz képest semmit sem változott. (Lásd Népszámlálás, 1912.)

⁸³ A budapesti reformátusság jellemzéséhez l. KÓSA, 2009, 125-136. Illetve bővebben KÓSA 2006. Kósa László is megjegyzi, hogy a migrációs folyamatok résztvevői sok esetben a helyi társadalmak peremén élő, a lokális kultúrához kevésbé kötődő személyek voltak.

a különböző egyesületi formációk kapcsán a vallásosság hitvallásos jellege, tudatossága, és a felekezeti identitás reflektív megélése legalábbis jellemzővé válik. Ezzel azután a reformátuság budapesti típusa olyan karaktert mutat, melyre előképként a kortárs posztmodern vallásosság is magára ismer.

A városok – s kiemelkedően Budapest – súlyának megnövekedése mögött harmadik tényezőként a kérdés kezelésére kialakított korábbi stratégiát, a *társegyházközségek*, körlelkészségek szervezését is meg kell említenünk. A humán erőforrásokkal való ésszerű gazdálkodás már az 1930-as években is foglalkoztatta az egyház vezetését. A Budapesti Egyházmegegye létrehozását alátámasztó beszédében Ravasz sajátos összehasonlításokkal él: a budapest-fasori egyházzsík tagjaiból legalább ötven baranyai *egyházközség* kitalne, s amíg Budapesten lelkeszhiány miatt a református hívek többsége lelki pásztoralás nélkül van, addig a baranyai kis *egyházközségek* nem tudnak elegendő munkával ellátni egy „tevékeny férfierejében lévő” lelkeszt. (Lásd RAVASZ, 1928, 13-20.) A létrejövő új formációkban azonban az emberek elszoktak a templomtól, s ez igen hosszú távon érezteti hatását: az ezredfordulón pl. Baranyában, az Ormánságban volt olyan 11 egykori *egyházközségből* szerveződött társegyház, amely 1942-ben 2.500 főt számlált, akkor pedig összesen 543 főt a népszámlálási adatok (2001) szerint. Egyetlen *tagsegyházközség* lélekszáma se érte el a 100 főt.

Az egyke negatív tendenciájával Ravasz az áldozatvállalás pozitív példáit állította:

„Legtöbb gondot okoz, de egyszersmind legnagyobb ígérletet jelent az új gyülekezetek képe, amelyek az immigrációból alakulnak. Nagy katolikus tengerben, itt-ott finom ereződésképpen szövődnek a református diasporák, amelyek roppant veszedelemnek annak kitéve az asszimiláció óriási erejénél fogva, de tulajdonképpen az élet hajszálerei, amelyen keresztül anyaszentegyházunk lüktető vérkeringése árad.” (RAVASZ, 1927, 22.)

Legfőbb jellemzőként azt mondja róluk:

„Szomjasak, áldozatkészek, minden jóra kaphatók ezek a kis gyülekezetek. Örömmel látok egy-két olyan gyülekezetet is, amelyek főképp ipari munkásság között terjeszkednek és hódítanak. Erre a pontjára, terepére a magyar kálvinizmusnak különösen nagy hangsúlyt kell fordítanunk, mert itt dől el a mi hitünk átütő ereje. A történelem nagy ekevasa, amint végig megy

rajtuk és felhányja a magyar ugarnak a feketeföldjét, ezer alkalmat tár a magyar elé arra, hogy elveszett területek és rétegek helyett újakat hódítson meg.” (RAVASZ,1923, 12.)

A harmadik fontos változás a reformátusság foglalkozási szerkezetében mutatkozik, s ez feltevésünk szerint az egyház identitásáról való kortárs gondolkodásban is éreztette hatását. Az 1910-es népszámlálás adatai szerint a magukat reformátusnak vallók mintegy 66,43%-a folytat valamilyen – meghatározóan (66,09%) mezőgazdasági – őstermelői tevékenységet (B/5 - 1. diagram, első oszlop). Ebből egyértelmű, hogy az egyház – a ma is meghatározó közhelynek megfelelően – a földművesek, parasztok, a falusiak egyháza. Ha azonban összehasonlítjuk ezt az adatot a római katolikusok, a többi felekezethez tartozók, illetve a Magyar-birodalom teljes népességére vonatkozó adatokkal (B/5 - 1. diagram 2-4. oszlopok), akkor azt tapasztaljuk, hogy az össznépességben ez az érték 64,53%, a római katolikusok között 60,15%, míg a többi kategóriát tömörítő csoportban 70,15%. Vagyis a római katolikus egyház sem sokkal kevésbé a földművesek egyháza, s a két adatsor közti különbséget gyakorlatilag a II. kategóriában (II. Bányászat, kohászat, ipar kereskedelem, hitel, közlekedés) a római katolikusok között mutatkozó többlet egyenlíti ki, s a többi kategóriára nézve az eredmények gyakorlatilag azonosak. Ehhez képest az 1930-as népszámlálás adatai jelentős elmozdulást mutatnak (B/6 - 2. diagram) Itt a katolikus népesség – melynek aránya az 1910-es 52,13%-ról 64,85%-ra nőtt – gyakorlatilag leképzi a társadalmat, míg a reformátusok között – akiknek aránya az 1910-es 12,55%-ról 20,87%-ra nőtt – az őstermelői tevékenységből élők aránya jelentősen magasabb. Ez azonban nem jelent növekedést, sőt, az őstermelők aránya az 1910-es 66,43%-ról 61,63%-ra csökkent, viszont ennél jóval nagyobb mértékben csökkent az őstermelők száma az össznépességben és a római katolikusok között (mindkét esetben 51%), s kivált a többieket tömörítő kategóriában (70,15%-ról 39,53%-ra). Ez az átrendeződés Trianon és a Nagyatádi-féle földreform után sajátos, és további értelmezésre vár kivált, ha figyelembe vesszük a különböző méretű birtokok megoszlásának csupán enyhe változását az egyes közösségekben, illetve azt, hogy ezzel együtt az agrárproletárok száma és aránya is mindenhol – bár legkevésbé a reformátusok között – nőtt, s nőtt a különböző iparágakban segédszemélyzetként dolgozók száma is. Ugyanakkor kérdés, hogy hol jelennek meg ezen adatok közt faluról városba – vagy a vizsgált időszakban több mint 64.000 Budapestre költöző – migránsok és az életmódjukat megváltoztatók? Az mindenesetre úgy tűnik, hogy az a református kisgazda-egyház,

melyről Ravasz László többször is ír, ebben a statisztikában, illetve leginkább a változás folyamatában markánsan megjelenik.

Ezek azok a gondolkodásban és a(z egyház)társadalomban lezajlott folyamatok, melyek az 1936-os kutatás tág kontextusát meghatározzák, s amelyek hatása még az 1985-ös kutatás anyagában, szempontrendszerében is érezhető.

Kálvin a népi tudatban – 1936

1936-ban Szabó Zoltán – túl egy fegyelmi ügyön⁸⁴ és egy doktori fokozat megszerzésén – már tíz esztendeje tanít patakon, főképp gyakorlati teológiát, s Vasadyhoz hasonlóan ő is a pszichológia és a társadalomtudományok iránt érdeklődik. A Páparól indult Vasady Béla öt esztendei pataki munka után ekkor már a debreceni teológia rendszeres tanszékén tanít. Gondolkodásának fordulata – a pszichológiától a rendszeres teológia felé, a liberális teológiai gondolkodástól a barthi újreformátori paradigma irányába – azonban Pataknak, első sorban Szabó Zoltánnak, Újszászy Kálmánnak és Mátyás Ernőnek köszönhető. (TÖRÖK, 1993, [online]) Jóllehet Szabó és Vasady munkájában intézményeik, a Sárospataki és a Debreceni Református Kollégium kapcsolódnak össze, a meghatározó szellemi háttér azonban mindenképp az ország aktuális kérdései és megválaszolásukra általában a Református Egyházban és speciálisan Patakon, mint a kutatás szűkebb kontextusában kibontakozó törekvések körül kereshető.

A Kálvin-kutatás közvetlen előzményeit Szabó és Vasady munkásságában azok a – szintén kérdőíves módszerre alapozott – vizsgálatok jelentették, melyekben az egyre népszerűbb szociológiai módszerek segítségével próbálták megismerni egyházuk valóságát, mindennapi életét. Olyan témákkal foglalkoztak, mint a segédlelkészek szociális és mentális helyzete, vagy a *gyülekezetek* lelkészekkel szemben támasztott elvárásai. Kutatásaik eredményeit a Vasady által Debrecenben alapított *Igazság és élet* c. folyóirat hasábjain közölték. Ezek a tanulmányok szervesen illeszkednek a korszak református teológusainak és az egyházhoz különböző mértékig kapcsolódó értelmiségiek körében a kálvinizmus mibenlétéről, a református identitás tartalmáról folyó diskurzusokhoz, melyek sok tekintetben következményei, illetve folytatásai voltak SZABÓ Dezsőnek a magyar protestantizmus problémáját felvető, Nyugatban meg-

⁸⁴ A kutatás, és Szabó egész habitusa szempontjából minden bizonnyal nem érdektelen, hogy a fegyelmi eljárást egy 1932-ben négy teológus hallgató tollából megjelent, „Korán sötétedik” c. kötet miatt folytatták le, melynek előszavát Szabó írta. A kötet elleni kifogások között szerepelt az egyházi élet kigúnyolása, az ősi tradíciók megcsúfolása, mindennek, ami a vezetőség előtt szent, botor megvetése. L. DIENES, 2002, 80-81.

jelent cikke nyomán (1913) kibontakozott vitának. Mint ismeretes, e vita középpontjában az a kérdés állt, hogy „képes-e a magyar protestantizmus pozitív és korszerű válaszokat adni azokra a problémákra, amelyekkel az egyre inkább szekularizálódó társadalomban kell szembenéznie” (TÓTH-MATOLCSY, 2005, [online]). A válaszok keresésében az empirikus, szociológiai jellegű módszerek alkalmazásának alapvető célja – mint Vasady a kutatás eredményeit összegző tanulmány előszavában írja – az, hogy segítse a tájékozást és tájékoztatást „*azon a téren, hol – „a mi népünk ilyen, a mi népünk nem olyan” – jelszavakkal annyi előítélet van forgalomban*” (SZABÓ-VASADY, 1936, 5.). Ezeknek az előítéleteknek a felszámolása, illetve az ilyen irányú törekvések nem voltak nagyon népszerűek akkor (sem) – különösen egy Kálvin-évforduló közelségében –, hiszen azok a magyar reformátusság identitásának megtalálásában és újrakonstruálásában fontos szerepet játszottak.

A trianoni döntés következtében, a református egyházkerületek között valószínűleg a Tiszáninneni és a Tiszántúli veszteségei voltak a legnagyobbak. Tiszáninnen veszteségei különösen is érzékeny pontokat érintettek, hiszen területe nagy részével együtt jelentős városait is elcsatolták, s így lett a területében immár legkisebb egyházkerület jellegében döntően rurális, *gyülekezetei* településszerkezetére nézve aprófalvas. Nem véletlen tehát, hogy a Sárospataki Teológia ebben az időben a falvak, a falusi életmód felé fordul, azt próbálja – a korszak társadalomtudományi eszköztárát segítségül hívva – megérteni, s a gyakorlati teológiai képzés homlokterébe állítani. Ezt a kényszerűnek tűnő változás áll a „*Faluszeminárium*” – teológiai hallgatók igénye alapján történő – megszervezése mögött is. Ezt a változást erősíti, támogatja meg a *Faluszemináriumot* is hajtó „népi mozgalom” összetett ideológiája, melynek egyik végén a balra hajló, társadalomtudományok által megérintett szociográfiák, másik végén a jobbra hajló, a faluban a nemzeti identitás „tisztá forrását” látó nemzeti eszme áll. Ennek az összetett gondolatrendszernek a tárgyasulásai, a népi írók műveitől a szociográfiáktól és szociofóktól a „magyaros stílus” reprezentánsaiig, jól ismertek voltak, és egymással párhuzamosan hatottak Patakon. Ez az ideológiai összetettség, ha tetszik kontraszt s református egyház más vidékeire is jellemző volt. Kitűnő példát szolgáltatnak erre Ravasz László ez idő tájt íródott vizitációs jelentései.⁸⁵ Ravasz a falut úgy tekinti, mint a reformátusság őstalaját, legeredetibb és legtisztább megjelenési formáját. Nagyra értékeli a tradicionális falusi vallásosságot,

⁸⁵ Ravasz püspökké választását követően közel egy évtizeden keresztül (1922-1930 között) egyházmegyéenként sorra látogatta a DmREK *gyülekezeteit*. Egyházlátogatásai tapasztalatait éves püspöki jelentéseiben írta meg, melyeket az egyházkerület nyomtatásban rendre meg is jelentetett.

ugyanakkor látva annak hibáit és hiányosságait, a tradíció tradicionalizmusba fordulását is, megállapítja, hogy a *belmisszió* egyik leglényegesebb feladata a magyar falu (újra)evangélizálása kell, hogy legyen. Hasonló eredményre jut Illyés Endre 1931-ben megjelent, nagy hatású művéről – A magyar református földmivelő nép lelki élete, különös tekintettel vallásos világára – írt recenziójában Révész Imre is, aki a probléma teológiai-hitbeli aspektusára téve a hangsúlyt megállapítja, hogy a református nép, melynek lelkében még mindig a babona az uralkodó,

„a maga egészében nem tekinthető egyháznak és nem kezelhető egyházként. Abból még ez után ki kell alakulnia az Ige és a Szentlélek bizonyágtevő egyházának...” (Id. MOLNÁR, 1992, 227.)

Ravasz püspöki tevékenysége második felében azonban számba veszi a városokba irányuló migrációs folyamatok, a falvak – különösen Baranya és Tolna megyében tapasztalható – elnéptelenedésének, elöregedésének úgy az egyház társadalmi összetételére, mint az *egyházközségi*, illetve *gyülekezeti* munkával szemben támasztott elvárásokra gyakorolt hatását. Írásaiban – s egyházkormányzói munkája nyomán a gyakorlatban is – ennek hatására egyre nagyobb hangsúlyt kapnak az új, jellegzetesen városi *egyházközségek*⁸⁶, melyek gondozását, pásztorolását az egyház jövőbeni legnagyobb feladatának tekinti. Ezek között – ha expressis verbis nem is, de körülírva – határozottan megjelenik a faluról városba költözők beilleszkedésének, lényegében városi asszimilációjuk sikerességének előmozdítása is. A nagyvárosi református közösségek szerveződésében – különösen Budapesten – jelentős szerepe volt a migrációnak. Tudjuk, hogy a városokban munkát vállalók, beköltözők sokszor egyébként is a falusi közösségek peremén éltek, ahhoz sokszor igen laza szálakkal kötődtek csupán. A városra költözés teljes életmódváltást jelentett, elszakadást egy hagyományosnak nevezett életformától, s ebben a szituációban különösen is fontos volt az új életmódhoz való alkalmazkodás pásztori segítése, illetve az új életmód kérdéseire megfelelő válaszokat adni képes, új vallásosság és vallási közösség kialakítása.

Ravasz szövegeiből és munkásságából is egyértelműen kiderül, hogy a '30-as évek református teológusai és gondolkodói számára a falu, s a falun élő „nép” egyfelől nem az egyet-

⁸⁶ Közöttük is különösen a szervezett munkásokból álló közösségek!

len bázisa az egyháznak, hanem mellette egyre nagyobb súllyal van jelen a városi munkásság is. Másfelől a falu egyszerre jelenti a megújulás forrását, az identitás gyökerét⁸⁷ és a megújító munka terepét is. Ez a kettős nép-koncepció, bár kissé határozatlanul, de megjelenik az 1936-os kutatásban is. A határozatlanságra jellemző a típusválaszok B/2. táblázatban bemutatott tagolása. Lényegében csak a felnőttek között tesznek határozott különbséget abban a tekintetben, hogy a válaszadó falusi-e vagy sem, ugyanakkor e megkülönböztetések esetén a nem falusi illetőségűek válaszai nem jelennek meg az elemzésben. Hasonló tendenciával találkozunk az iskolások válaszainak értékelésénél is. Mint Vasady a módszertani bevezetőben írja, az egyébként ilyen szempontból differenciálatlan iskolai, s főleg középiskolai mintában „a népi szempont kiemelésére, az azzal való kapcsolat megállapítására úgy kerestünk módot, hogy a szülők foglalkozását is feljegyeztettük, s a feleletekből elsősorban azokat használjuk a feldolgozásnál, melyek népi családok gyermekeitől valók” (SZABÓ-VASADY, 1936, 6.). Mindez azért is nagyon érdekes, mert a mintában legalábbis szám szerint értékelhető mennyiségben szerepelnek gazdasági és ipari iskolák tanulói, vagyis a paraszti életpályát elhagyó fiatalok. A szülők foglalkozásának ismeretében arról is tudnánk valamit, hogy ezek első vagy legalább második generációs életmód-váltók-e, ami azért is fontos, hiszen Max Webernek a protestáns etikával kapcsolatos elméletében az egyik kulcsszerepet éppen ezeknek az életpályáknak az interpretálása játszotta. Weber gondolatai a német orientáltságú magyar református teológiában már annak megjelenése után nem sokkal ismertek lehettek, ám a „Protestáns etika...” magyarul csak 1923-ban jelent meg, s ezt követően éppen az aktuális – a Szabó-Vasady-féle kutatás indoklásában is fontos szerepet játszó – Kálvin évforduló környékén váltak a magyar kálvinista identitásról szóló diskurzusok állandó elemévé. (l. bővebben: NAGY, 2009b, 239-265.) Weber elmélete magyarországi érvényességének vizsgálatára⁸⁸ már akkor történtek kezdeményezések, (l. MAJOR, 1932, 6, 4, 2-5.) és legalábbis a kérdés felvetése a minta ismeretében magától értetődő lett volna ebben a kutatásban is. Erre azonban még csak utalást sem találunk a szövegben.

Egy 1936-os néprajzi-szociográfiai, bevallottan „a nép *kegyességi* életének megismerésére irányuló lélektani kutatás”-on (SZABÓ – VASADY, 1936, 3.) természetesen nem lehet számon kérni a reprezentativitást. Mint arról korábban szó volt a kutatás alapsokaságát a

⁸⁷ „A *népkegyesség* az egyház életfájának gyökere. Vele áll vagy bukik az egyház.”

⁸⁸ A weberi elmélet magyarországi alkalmazásáról, érvényességének cáfolatáról l. MOLNÁR, 1994.

(csonka) Tiszáninnen és Tiszántúli Református Egyházkerületek református népessége adta.⁸⁹ A minta összetételét a B/1. táblázat mutatja.

A táblázatból látható, hogy a területét tekintve közel kétszer nagyobb Tiszántúlról származik a kérdőívek 63%-a, ami kis jóindulattal akár elfogadható is volna, azonban miután a minta eloszlása Tiszántúlon nagyon egyenetlen (hiszen az adatok 10 településről származnak szemben a tiszáninnen mint a 66 településével) és ezen belül is Debrecen nagyon nagy mértékben felülreprezentált⁹⁰, itt semmiképp sem beszélhetünk reprezentativitásról. Tiszáninnen esetében első látásra jobb a helyzet, ám itt egy újabb módszertani problémába botlunk, ugyanis az összegző tanulmányban a Szerzők nem különítik el a válaszokat kerületek szerint, így a jobb eloszlású, feltehetőleg legalábbis a települések jellege tekintetében a reprezentativitást megközelítő tiszáninnen adatok nem kezelhetők önálló csoportként.

Hasonló gondokkal találkozunk a minta korcsoport és iskolázottság szerinti tagolását vizsgálva is. Tiszántúlon a felnőttek, Tiszáninnen a serdülők alulreprezentáltak. Ráadásul a „serdülő” kategória csak nagy jóindulattal feleltethető meg a Tiszántúlon bevezetett „középiskolás” kategóriával, s ez utóbbi iskolatípus szerinti tagolása teljesen hiányzik Tiszáninnen, arról nem is beszélve, hogy az „egyesületi tagság” más természetű osztályozást jelent, mint az iskolatípusok. Mindez azért is különösen fájdalmas, mert az elemzés – mint az a B/2. számú táblázatból is látható – meglehetősen differenciáltan kezeli ezeket a kategóriákat.

További problémát jelent a mintavétel tulajdonképpen kontrollálatlansága. Tiszántúlon ui. többségében a lelkészeknek és tanítóknak kiküldött kérdőíveken alapszik a kutatás, ezek pedig – az esetek jelentős részében minden bizonnyal – erősen megrostálták mind a válaszadók személyét, mind pedig a kérdőív kitöltésének módját. A kérdőívek egy részét ugyanis ellenőrzött körülmények között, pl. iskolában, tanórák keretében vették föl, másik részét viszont kiadták „házi feladatnak”. Ennek módszertani oka volt, azt feltételezték ui., hogy a gyerekek szüleiktől kérnek majd felvilágosítást, s így „válaszaikban részben a szülők ismeretei és vélekedései is szóhoz jutnak” (SZABÓ-VASADY, 1936, 6.). A kérdőívek kiosztása azonban sok esetben egyfajta „szakértői mintavételezésen” alapult, vagyis a lelkész vagy a tanár többkevesebb mérlegelés után eldöntötte, hogy kinek adja a kérdőívet, a mérlegelés elve azonban nem került előzetesen rögzítésre, egyeztetésre.

⁸⁹ Tegyük hozzá, hogy a kutatást eredetileg országosra tervezték, s jóval több kérdőívet küldtek ki, mint amennyit visszakaptak.

⁹⁰ Hozzá kell tennünk, hogy arra vonatkozóan nincsenek adatok, hogy egy-egy településről mennyi kérdőív származik, így Debrecen túlreprezentáltságára csupán következtetni tudunk.

A mintavételezésen túl a válaszok elemzésének is vannak problémás részei. A B/2. táblázatból látható, hogy a válaszokat meglehetősen differenciált szempontrendszer mentén osztályozták, ám az elemzésben, a következtetések levonásában – néhány nagyon általános megállapítástól eltekintve⁹¹ – ennek a megközelítésnek a hatásai nem érvényesülnek. Az elemzésben ráadásul a típusválaszok eloszlása is egyenetlen, vagyis nem minden csoport minden kérdésre adott feleletéből válogatták azokat. Így bár a típusválaszok között elég sokszor megtalálható a válaszadók nemi hovatartozása szerinti megkülönböztetés, a minta ilyen megoszlásáról a Szerzők mégsem árulnak el semmit, a két csoport válaszaik között jelentkező különbségről az elemzés sem szól, és – a szerzők felszólítást követni szándékozó – olvasó sem tudja következetesen összehasonlítani válaszaikat minden kérdés esetében.

Mindezeket figyelembe véve azt kell mondanunk, hogy az 1936-os kutatás anyagát, mindaddig, amíg az eredeti kérdőíveket újra fel nem lehet dolgozni – s erre sajnos nagyon kevés az esély – lényegében nagyon nehezen lehet értékelni.

Kálvin a népi tudatban – 1985

Az értékelhetőség, összevethetőség s így a folytathatóság problémája az 1985-ös kutatás tekintetében is fennáll. A 24 esztendővel ezelőtt kutató kollégák sem kényeztettek el bennünket fogalmaik korrekt meghatározásával, így ismét a szöveg és a kutatás kontextusára vagyunk utalva. A szöveg a Magyarországi Református Egyház tudományos közösségeként működő Doktorok Kollégiuma Néprajzi szekciójának akkor induló – az ELTE Folklore Tanszékével közösen gondozott – könyvsorozatában, annak is első kötetében látott napvilágot. Egy ilyen kötet nyilvánvalóan reprezentálja a közösség munkáját, bemutatja annak kutatásait, és jelzi azokat a szellemi irányokat, melyek az ott folyó munkát meghatározzák. Ezeket körvonalazza a szekció akkori vezetőjének, Molnár Ambrus református esperesnek egy 1992-es tanulmánya (MOLNÁR, 1992, 224-252.), melyben Ravasz László egy 1915-ben megjelent szövegére (RAVASZ, 1915, 118.) hivatkozva írja, hogy miután népünk kulturális válságon megy át, s falujának „naiv világa szertefoszlik”, meg kell menteni a magyar református néplélek eme legdrágább alkotásait. „Mivel a kálvinista pap áll legközelebb a református magyar néplélek szentélyéhez, tartozó kötelessége, hogy itt is megállja helyét.” Molnár ennek a gondolatnak a

⁹¹ Ilyen általános megállapítás például az, hogy a reformátor megjelenését illetően az iskolásokban nem él egy határozott vonásokkal rendelkező Kálvin-kép, amin sokat segítene, ha az elemikbe Kálvin-írkákat készítené az egyház.

fényében lényegében három tényezőt nevez meg, melyek e megmentő tevékenységet motiválják.

- a) Az első az ateista-kommunista ideológiai átnevelés hosszútávon hitvesztést, illetve a vallásos hagyományoktól való eltávolodást okozott. Ezt, az általa említett többi tényezővel együtt nyugodtan hívhatjuk szekularizációs tényezőnek, hiszen egybevág az elmúlt évtizedekben tapasztalható elvallástalanodás szekularizációs magyarázati modelljével.
- b) Második az egyházban ható és egyre erősödő ökumenizmus, illetve a kis (neoprotestáns) vallási közösségek szaporodása és megerősödése. Más irányból ugyan, de mindkét folyamat a tradicionális vallási közösségek, és felekezeti identitás meggyengüléséhez, illetve a monolit felekezetiesség mentén elgondolt vallás-koncepciók erodálódásához vezetett. Az ökumenizmus „felül”, a felekezetek közti hitvallási és teológiai szembenállást próbálta lebontani, „alul”, a mindennapi ökumené gyakorlatában a negatív identitásnarratívák megkérdőjelezéseként jelentkezett. Ez, a negatív kijelentések mentén felépített vallási-felekezeti identitás – „mi azért vagyunk kálvinisták, mert nem imádjuk Szűz Máriát” – különösen is erős volt a laicizálódott magyar reformátusság között, a lebontására tett kísérlet pedig, melyet nem kísért pozitív kijelentések mentén egy új identitás felépítése és tudatosítása, jelentősen gyöngítette az *egyházközségek* egy részét, főleg a vallásosság megélése terén különösen nehéz helyzetben lévő városokban.⁹² A neoprotestáns (kis)egyházak egyenjogúvá válása és megerősödése, a közöttük megtapasztalható koncentráltabb, „élő” közösségi élet, a tudatos vallásgyakorlat a hit megélésének alternatív lehetőségeit mutatta fel. Ez különösen az *egyházközségek* – sokszor még az 1948-as fordulatot megelőző időben az egyesületi keresztyénség keretei között szocializálódott – „felébredt” tagjait vonzotta, s így éppen azok váltak ki a református egyházból,⁹³ akik egyébként tarthatták volna benne a lelket.
- c) Harmadik tényezőként Molnár azt a „történelmi szükségszerűséget” említi, amin ő konkrétan az efféle kutatásoknak – más egyházakkal összehasonlítva – a református egyházban tapasztalható hiányát érti. A legfőbb történelmi szükségszerűség azonban kétségtelenül e hagyományok – s tegyük hozzá: a tárgyi és épített örökség – szemmel látható, érezhető eltűnése. Ez az – olykor egzisztenciális fenyegetettségként megfogalmazott – érzés motiválja

⁹² Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az ökumenikus mozgalom hatása és értékelése összetett probléma, melyben figyelembe kell venni pártállami támogatottságát, és eltérő hatásait a vallásilag elkötelezett vagy tradicionális, illetve városi vagy falusi közösségekben. Erre azonban itt nincsen mód részletesebben kitérni.

⁹³ Tudjuk, hogy a történelmi egyházakból kitérők között legtöbben a református egyházat hagyták ott.

sok esetben a korszak néprajztudományát is, nem annyira az elmélet magasában, mint inkább a gyakorlatban s inkább a fiatalok között.⁹⁴

A Molnár által felsoroltakon túl minden bizonnyal jelen van a falusi reformátusság által hordozott kultúra megmentésére irányuló erőfeszítések, illetve koncepció mögött

d) az a tapasztalat, illetve meggyőződés, hogy a falusi-paraszti, ún. kiscgazda réteg, a „ma már város lakó de paraszti gyökerű” (MOLNÁR, 1992, 225.) réteghez tartozókkal együtt alkotja az egyház tagságának túlnyomó többségét. Ezt a zártként, nehéz(ebb)en változóként, „konzervatívként”, tradicionálisként elgondolt falusi kultúrát az erodálódó református vallásosság „génbankjának” tekintették, melyből egy új magyar kultúra kialakításakor meríteni lehet. (L MOLNÁR, 1992, 224.)

e) Másfelől azzal, hogy a református identitás gyökereként a falut jelölték meg, az egyház – legalábbis valamilyen szinten – megpróbált azonos maradni ’48 előtti önmagával, kialakítva vagy támogatva egy, a proletár-kultúrával szemben megfogalmazódó ellenkultúrát. Ez a tendencia főképp a kutatás időszakára, az 1980-as évekre volt jellemző.

f) Végül, de nem utolsó sorban fontos tényezőként jöhet szóba, hogy az egyház mozgásterére és befolyása sokkal inkább megmaradt falun, mint városon.

Így azután nem meglepő, hogy kezdetektől fogva ez az a réteg és közösség, melynek kultúrája, vallásos szokásai, *kegyességi* gyakorlata a szekcióban folyó munka középpontjába, s így a Kiss Endre és Czövek Judit által végzett kutatás fókuszába is került. Ennek a kutatói koncepciónak a maga kontextusát tekintve sem az időszerűségét, sem érvényességét nem érdemes kétségbe vonni, ám annál inkább megkérdőjelezhető az, ahogyan ebben a kutatásban – vélhetően első sorban az összegző tanulmányt jegyző, református lelkészi végzettségű Kiss Endre munkájában – prekonceptióvá vált. A tanulmány szerint ugyanis a kérdőíveket 130 felnőtt – 60-80 éves református gazdálkodó – valamint 25 főnyi gyermek töltötte ki Pest és Tolna megyében. Egészen megdöbbentő módon azonban ennél többet nem tudunk meg a mintáról. Nem tudjuk meg, hogy a válaszdó milyen nemű, Pest vagy Tolna megyében (illetve ezeken belül konkrétan hol) él, a gyermekek esetében nem tudjuk meg pontosan, hogy mennyi idős, így arra sem derül fény, hogy konfirmációi oktatásban részesültek-e már, illetve, hogy milyen iskolába járnak, netán mi a szüleik foglalkozása. Sőt, a válaszok – ismét csupán típusválaszok – közlésekor annyit sem tudunk meg a válasz és a válaszdó közötti kapcsolatáról,

⁹⁴ Ne felejtsük el, hogy ezekben az években már túl vagyunk a táncház-mozgalom első nagy lendületén.

mint Vasadyék esetében, hiszen még azt sem közli a Szerző, hogy egy idős gazdálkodóról, vagy gyermekről van-e szó. A minta összetételéből pedig egyértelmű, hogy kimaradt belőle a középgeneráció, s kimaradnak a faluról városra költözők is – éppen a ’80-as évek derekán már élettörténété érett – sajátos tapasztalataikkal. Vagyis végeredményben a kutatás mintavétele jóval szűkebb, mint az 1936-os felmérése, sőt, a Molnár Ambrus által az érdeklődés homlokterébe állított társadalmi csoportok sem jelennek meg benne. A szöveg problémáit tovább súlyosbítja, hogy a tanulmány írója saját anyagként, friss gyűjtésként tüntet fel és elemez olyan (típus)válaszokat, melyek egyértelműen az 1936-os kutatás publikált válaszai közül valók.⁹⁵

Összefoglalásként gyakorlatilag megismételhetjük az 1936-os kutatás kapcsán mondottakat két kiegészítéssel. Egyfelől az imént említett problémák miatt a kutatás – később elemzett – „eredményeit” viszonylagosnak, még hipotézis szintjén is lényegében megalapozatlannak tartjuk. Másfelől a minta korcsoportok szerinti eloszlásának problémája miatt az 1936-os kutatással történő összehasonlítást legfeljebb nagyon erős megszorításokkal tartjuk csak kivitelezhetőnek.

Az előbbieket ismeretében több mint meglepő, hogy a MoRE Zsinata által létrehozott Kálvin Bizottság elnöke 2011 novemberében a zsinat által elfogadott beszámolójában arról ír, hogy

„Több támogató mellett a Kálvin Bizottság is segítette a Károlyi Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának azt a vállalkozását, amellyel ugyanazokban a gyülekezetekben, ahol ezt 1936-ban is megtették, kérdőívvel fordultak a templomba járó gyülekezeti tagokhoz: „Mit tud Kálvin Jánosról?” A kérdőívet aztán néhány református gimnáziumban is kitölttették. A teljes körű szociológiai feldolgozás folyamatban van. Az első adatsorból érintenék néhányat. 457 nő, és 295 férfi gyülekezeti tag töltötte kik a kérdőíveket. (Ez tükrözi az istentisztelet látogatási arányokat is). Az életkori megoszlásban a középiskolák jelentős mértékben segítettek, de a válaszadók többsége ötven év feletti.” (MÁRKUS, 2011, 44.)

⁹⁵ L. pl. a Kiss Endre által tanulmánya 91. oldalán közölt, meglehetősen jellegzetes típusválasz: „viselete olyan, mint a régi, ősi embereké. Hosszú haj és hosszú bajusz. Kezében van a kesztyű, újján egy gyűrű és egy Biblia a kezében” egyértelmű, szó szerinti idézet Szabó-Vasady tanulmányának 8. oldaláról, a differenciálatlanul közölt iskolás válaszok közül.

Miután az 1936-os kutatás – kibővített és reprezentatív mintán elvégzett – megismétlése az általam végzett identitáskutatásnak is része lenne, s mint azt az imént leírtam, az eredeti adatok újrafeldolgozása is számos új eredményt tartogathatna, kiterjedt kutatásba kezdtem mindkét vizsgálat eredeti kérdőívei után. A Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Adattárának munkatársa segítségével sikerült kideríteni, hogy az 1936-os kutatás eredeti kérdőívei – levelek, vagy sok esetben egyszerű papírdarabkák, ui. nem nyomtatott kérdőívről volt szó, hanem szétküldött kérdésekről, melyekre a válaszadók különböző módokon válaszoltak – minden valószínűség szerint megsemmisültek. Az 1986-os kutatással kapcsolatosan Czövek Judit, Kiss Endre József és özv. Molnár Ambrusné, valamint a Doktorok Kollégiuma Néprajzi Szekciójának tagjai megkérdezését követően arra az eredményre jutottam, hogy amennyiben ezek a kérdőívek nem jutottak a '36-os kutatás anyagának sorsára, úgy Molnár Ambrus esperesi irataival együtt a Zsinati Levéltárban vannak. Ezt követően levélben fordultam a Levéltár vezetőihez, akik nem tudtak az anyag ottlétéről – sem az 1936-os sem az 1986-os anyagról –, majd miután kutatási engedélyt próbáltam kérni a Levéltárba, nem kaptam több választ.⁹⁶ A kutatásetikai kérdéseken túl azonban súlyos módszertani problémákat is felvet a zsinati dokumentum, hiszen „ugyanazokban a gyülekezetekben” nehezen lehet megismételni a kutatást, miután nem tudjuk kideríteni, hogy hol végezték pontosan ez eredeti adatfelvételt. Az pedig, hogy a mintavétel logikáját és a kutatás reprezentativitását a templomlátogatás, vagyis a vallásszociológia egyes elméletei szerint az egyházas vallásosság egyik alapvető indikátora jelenti, megint nagyon problematikus, hiszen – mint alább látni fogjuk – ez egyre kevésbé jellemzi a vallásos magatartást. Sem az 1936-os, sem az utóbbi két kutatás nem veti fel azt az alapvető kérdést, hogy **egyáltalán** kik a reformátusok, kiket lehet vagy kell reformátusnak tekinteni?⁹⁷

Talán nem kell túl sokat érvelnünk amellet, hogy a két megelőző kutatás kapcsán felvázolt református identitásra utaló nép-koncepciók tarthatatlanok, hiszen az a paraszti kultúra, melyre alapozva megfogalmazódtak – néhány nem jellegzetese de emblematis „zárványtól” eltekintve – mára teljesen a múlté, sőt az a református „egyház társadalom” is, melyben megfogalmazódtak radikális átalakuláson ment és megy keresztül. A kérdés az, hogyan írható le, miként ragadható meg ez a társadalom és/vagy ez az átalakulási folyamat.

⁹⁶ Kósa László (2010) publikációjából idő közben kiderült, hogy Molnár Ambrus az állambiztonsági hálózattal együttműködött, így elképzelhető, hogy ezért nem engedélyezik iratanyagának kutatását.

⁹⁷ Ezt a kérdést itt én sem vetem fel, ennek azonban az az oka, hogy – mint a bevezetőben írtam – az identitás-programok befogadói oldalát disszertációmban nem vizsgálom.

4.3.3. Reformátusok a számok tükrében

Erre a kérdésre azonban meglehetősen nehezen lehet válaszolni, ugyanis az imént bemutatott két kutatáson kívül nem készültek átfogó felmérések a reformátusokra, református identitásra vonatkozóan. Újabban a 2011-es népszámlálási adatok olvasásának előkészítését megkönnyítendő Riskó János református lelkész elemzi a korábbi népszámlálásokat, és az egyházi kötelező adatszolgáltatás alapján felgyülemlett adathalmazt. (RISKÓ, 2012, [online]) Az egyház tervbe vett egy egyházzociológiai felmérést, ám ennek munkálatai korábban megfelelő szakmai háttér, újabban anyagi erőforrások hiányában akadoznak. Legtöbb adattal Tomka Miklós és Gereben Ferenc kutatásai szolgálnak. (GEREBEN-TOMKA, 2000; GEREBEN, 2005; TOMKA, 2005; 2006.) Kutatásaikról azonban el kell mondani, hogy a reformátusokra vonatkozó adatok nem minden esetben értékelhetőek önmagukban.

TOMKA Miklós 2000-ben első sorban az európai Értékrend-kutatások eredményeire támaszkodva elemezte a reformátusok társadalmi helyzetét. Tomka abból indult ki, hogy a szocialista rendszer a vallásos embereket tudatosan igyekezett háttérbe szorítani az élet minden területén. Így bár a hátrányok csökkennek, mégis érvényes az a megállapítás, hogy „az elkötelezetten vallásosak leggyakrabban az idősek, a vidékiek, a legalacsonyabb végzettségűek, az alacsony jövedelműek, a vagyontalanok, és a mindennapi technikai eszközökkel (...) is kevésbé ellátottak között találhatók. Emiatt a vallásukat rendszeresen gyakorló híveknek más az életmódjuk, napirendjük, tömegkommunikációs és egyéb fogyasztásuk, mint a nem vallásosoknak.” (FISCHER, 1997) Ez a társadalmi aránytalanság az egyházakban is megosztottságot eredményez. „Van olyan társadalmi miliő – folytatja Tomka –, például a falun élő idős emberek világa, amelyben a hívek legalább relatíve túlsúlyban érezhetik magukat. (...) Ennek a helyzetnek a tökéletes ellentéte is létezik. A városban élő fiatal és középkorú felnőttek között a vallásukat gyakorló hívek pici kisebbségben vannak. Számukra a pluralizmus elfogadása és a nem hívőkkel való párbeszéd nem csak elvi állásfoglalás, hanem helyzeti szükségszerűség. (...) A kereszténység képviseletének két típusa ütközik egymással. Az egyik az abszolút igazságot képviseli jogvédő, másra tekintettel nem lévő, kardcsörtető, magabiztos és triumfalista módon. A másik óvatosabb az abszolútumok kimondásával, saját hitén kívül is felfedez és el-

fogad értékeket, ennek megfelelően párbeszédre törekszik a más meggyőződésű emberekkel és a profán világgal. A két alapállás nehezen fér össze.” (TOMKA, 2000, 17-19.)

Tomka következtetését saját tapasztalataink is alátámasztják. Ugyanakkor ő általában a vallásos emberekről ír, több kutatásból dolgozik, melyek mintájában viszonylag alacsony a reformátusok aránya, így szövegéből kiindulva mindenképpen érdemes a református népesség életkori, lakóhelyi, iskolázottsági, illetve foglalkoztatottsági mutatóit, ezek összefüggéseit megvizsgálni.

Ma még valamelyest igaz, hogy a reformátusság népegyházi bázisát adó népesség viszonylag jelentős része, 39,4%-a falun (pontosabban: községekben és nagyközségekben) él, ám – legalábbis magyarországi viszonylatban – egyértelműen nem paraszti életmódot folytat. A B/9 - 3. diagramon látszik, hogy a reformátusok abszolút aránya valóban a községekben és nagyközségekben a legmagasabb, ugyanakkor számottevő (29,9%) az egyéb városokban. Kétségtelen, hogy „vidéken” vagyis nem a Fővárosban vagy megyeszékhelyen él a reformátusság jelentős többsége (69,9%), ám ez a vidékiség – amellet, hogy tartalmát meglehetősen nehéz meghatározni – semmiképp sem egyenlő a falusiassággal. Ezt erősíti a B/10 - 4. diagram is. Ezen azt látjuk, hogy a Fővárosban (13,8%) illetve a 100 ezernél nagyobb lélekszámú városokon (12,7%) kívül a reformátusság harmadik legnépesebb csoportja az 5-10 ezer fős településeken él (11,1%), s relatív arányuk is itt (19,2%) illetve a 15-20 ezer fős településeken (19,5%) a legmagasabb. Ugyanakkor – szintén a B/10 - 4. diagram tanúsága szerint –, a reformátusok relatív aránya az 500-főstől a 30 ezer fős településekig nagyjából kiegyenlített, 16,5 % - 19,5 % között mozog, majd az alacsonyabb lélekszámú települések felé csökken. Ezzel párhuzamosan a katolikusok relatív aránya a 20-30 ezer fős településektől (47,41%) lefelé folyamatosan nő, s a 200 főnél alacsonyabb lélekszámú települések esetében eléri a 71,5%-ot. Ugyanitt a reformátusok relatív aránya, az 500-1000 fős településektől kezdve (18,8%) csökken, s mindössze 12,5%. Vagyis jóllehet a református népesség abszolút aránya számottevően magasabb a vidéki városokban, nagyközségekben és községekben, mint a fővárosban és a megyeszékhelyeken, ám relatív arányuk az előbbieken kiegyenlített, s számuk a legkisebb települések felé haladva folyamatosan csökken. A legapróbb, s a leginkább elnéptelenedő falvak

népessége alapján véve tehát nem református⁹⁸ ám az egyház a legjobb úton halad afelé, hogy néhány évtizeden belül eltemesse saját népegyházi bázisát.

Az ugyan kérdés, hogy az egyértelműen e kategóriába tartozó települések elnéptelenedésében milyen szerepe van/lehet a lakosság felekezeti szerkezetének. Kérdés, hogy a faluról városra irányuló migrációs folyamatokban hogyan vesznek részt a reformátusok, illetve kimutatható-e valamilyen felekezeti sajátosság. Végül szintúgy kérdéses, hogy a városokban élő reformátusság számának növekedése mennyiben jár együtt a városias mentalitású reformátusság, illetve a városi jellegű *egyházközségek* számának növekedésével. Az elmúlt évtizedek városodási folyamatainak következtében az ország népességének több mint 60%-a él városon, ám egy település várossá nyilvánítása nem jár szükségszerűen együtt a településen élők mentalitásának radikális változásával. Mindezek ellenére úgy tűnik, hogy a református népesség egyre nagyobb hányada él valamilyen – inkább vidéki – városi, vagy a városiasodás útjára lépett településen, közösségben. Ezt a képet viszont árnyalja az B/11 - 3. sz. táblázat, melyből egyértelműen látszik, hogy reformátusok többségben kétségtelenül döntően községekben élnek. Ennek jelentőségére később visszatérünk.

Ha a következőkben az élőhelyre vonatkozó adatokat összevetjük az életkorral és az iskolázottsággal, a B/12 - 4. táblázatban azt látjuk, hogy – nem meglepő módon – a magasabb iskolázottságúak nagyobb arányban vannak jelen a városokban mint a községekben, illetve nagyközségekben. Az is egyértelműen látszik, hogy e tekintetben nincsen lényeges különbség a reformátusok és katolikusok között, azonban lényeges különbség van mindkét vallási csoport és az egyházhoz, felekezethez nem tartozók között. Utóbbiak sokkal nagyobb arányban vannak jelen a városokban, főképp a Fővárosban és a megyeszékhelyeken. Itt tehát felekezeti sajátosságokat nem találunk, a felekezetekhez tartozók és azokon kívüliek közötti eltérés pedig magyarázható Tomka idézett szövege alapján a szocialista korszak egyenlőtlenségeinek újratermelődéseként. A B/13 - 5. táblázat ugyane csoportok foglalkoztatási ismérvek szerinti megoszlása látható. A táblázatból nyerhető tapasztalatok az előzőeket erősítik meg, vagyis a foglalkozás szerkezetben nincsen lényeges különbség a katolikus és református felekezetek kö-

⁹⁸ Tulajdonképpen ez a leglényegesebb különbség a katolikusok és reformátusok között az élőhelyek tekintetében, hiszen a katolikusok közt is nagyjából 60-40% a városon és községekben élők aránya, s miután ez megközelíti az országos arányt valószínű, hogy a felekezetiség ebben a tekintetben igazából nem nevezhető meghatározó tényezőnek.

zött, viszont az egyházhoz, felekezethez nem tartozókhöz viszonyítva lényeges különbségeket látunk, s e különbségek iránya is az előzőhöz hasonló.

Végeredményben tehát a rendelkezésre álló népszámlálási adatok elemzése megerősíti Tomka állítását, azzal a kiegészítéssel, hogy a városodási, és feltehetően a migrációs folyamatoknak köszönhetően ma már ez utóbbi közegben élő reformátusok vannak többségben. Más-képp fogalmazva: éppen a városodási/városiasodási folyamatok hatására egyre kevesebb az olyan település-közösség, melyben a reformátusok vagy abszolút többségben, vagy legalább nagyobb tömbben élnek, következésképp a városi közegben a hívek többség-élmény egyre ritkább, s ez a „diaszpóra-élmény” erősödéséhez vezet. (lásd Of.: 47, valamint KÓSA, 2004, [online]) Azt ugyan nem tudjuk, hogy ez, vagy a Tomka által feltételezett attitűdök a többségben, illetve kisebbségben élő reformátusok között működnek-e, s ha igen, akkor hogyan, az azonban bizonyos, hogy karakteres különbség feltételezhető e két csoport attitűdjei között. Eddigi kutatásaink arra mutatnak, hogy az egy tömbben, többségben élő reformátusok hajlamosabbak a szekularizációra s a vallási/egyházi élet rutinszerű megélésére, a hittartalmak magától értőddőnek vételére, mint a diaszpóra-, vagy missziói helyzetben élő hitfeleik. Ezt a tapasztalatot erősítik már Ravasz korábban idézett vizitációs jelentései is. Ezeknek az attitűdöknek a feltárása azonban mélyebb, inkább kvalitatív természetű kutatásokat igényel. Ilyen kutatások azonban nem készültek.

HÁMORI Ádám a 2009-es Csillagpont találkozó⁹⁹ koordinátora a 2007-es sárospataki Csillagpont találkozó résztvevői között végzett kérdőíves kutatás eredményeiből írt diplomamunkájának összefoglalóját 2008-ben publikálta *„Református fiatalok értékvilága és közéleti attitűdjei”* címmel. A kutatás az Ifjúság 2000 és Ifjúság 2004 adatait hasonlítja össze az utóbbi felmérés kérdéseire a Csillagponton résztvevői által adott válaszokkal. Az eredményekből egyértelmű, hogy bár a Csillagponton résztvevő fiatalok számára a nemzet, a tradíciók, a társadalmi rend valamivel fontosabbak mint a korábbi kutatásokban részt vettek esetében, ám így is az értékrend kevésbé fontos kategóriái között találhatók. A kutatás hasonlóan tanulságos megállapítása szerint „az identitászerű, nyíltan vállalt vallásossággal függ össze a tágabb közösség iránti elkötelezettség: csak a magukat az egyház tanítása szerint vallásosnak tartók számára fontosabbak az átlagnál a hagyományokkal, nemzettel kapcsolatos értékek.” (HÁMORI, 2008, 40.) Ugyanakkor a felmérés éppen – összhangban Tomka korábbi kutatásai-

⁹⁹ Református ifjúsági találkozó, melyet minden második évben változó helyszíneken rendeznek meg.

val – az egyházas vallásosság visszaszorulását regisztrálta. Végül még egy, a tradicionálisnak tekintett identitáselemekkel kapcsolatos fejlemény: Hámori szerint „...az élet anyagias oldalával kapcsolatos döntéseket, tehát a gyakorlatias, mindennapi választásokat alig befolyásolja, hogy ki mennyire tartja magát vallásosnak.” (HÁMORI, 2008, 40.) Sajnálatos módon azonban a kutatás nem tesz különbséget a válaszadók között felekezeti hovatartozásuk szerint, így arra a kérdésre, hogy esetleg a református tradíciók vannak-e valamilyen hatással a gazdasági stratégiákra, itt sem kapunk választ.

Végül a legfrissebbnek tekinthető publikus kutatási beszámoló, az Európai értékrend-kutatások 2008-as eredményeiből 2009-ben készült egyházi elemzés, melyet az Ifjúság 2008 kutatás vonatkozó adataival együtt ismertetett a *zsinat* előtt Hámori Ádám szociológus, a *zsinati* Ifjúsági Iroda munkatársa, valamint Csanády Márton szociológus – mindkettő a *zsinat* tanácsadójaként. A szöveg összefoglalóját a *Reformátusok Lapja* is közölte (KISS S., 2009b). A szöveg karakterére jellemző az alábbi bekezdés:

„Szembetűnő például, hogy hazánkban a magukat reformátusnak vallóknak csak a 12%-a jár rendszeresen templomba. Ugyan Svájcban is hasonló a helyzet, de Hollandiában ez az arány már 40% a reformáció helvét ágát követők körében. „Hogy miért van ez így, nem tudjuk biztosan. Nagyon sok más kérdés mellett ez is további vizsgálatokat igényelne” – mondja a parlamenti tanácsadó.”

Általánosságban az egyéni – „maga módján vallásos” kategória – vallásosság mintáinak előretörését regisztrálták, és megismételték Tomka korábbi elemzését, aki szerint „bár a vallásosság számszerű és arányszerű csökkenése tény, ugyanakkor a magukat vallásosnak mondók körében a valláshoz kötődés sokkal tudatosabb és sokkal meghatározóbb döntéseikben.”

4.4. Református identitásprogramok

Református felekezeti azonosságtudatról, vagyis egy vallási csoport identitásáról lévén szó, magától értetődik az identitás vallási és teológiai vonatkozásának, megalapozottságának feltárására való igény. A református lelkészek és teológusok között ennek a szempontnak az első-

sége vitathatatlan – vagy legalábbis nem különösebben érdemes róla vitatkozni. Ennek a véleménynek egy markáns megfogalmazását olvashatjuk Sípos Ete Álmos református identitásról írott cikkének bevezetőjében is:

„Egyházak esetében az identitást mindig az általuk megfogalmazott hitvallások jelentik. Így, a református identitást a Biblia alapján készült, és az egyház közössége által elfogadott hitvallások határozzák meg. A református identitás megváltozása akkor legitim, ha megváltozik a hitvallása. Ebben az esetben viszont az új identitás már nem nevezhető reformátusnak!” (Sípos, 2011, [online])

Sípos teológiai determinizmusával szemben a másik „szélsőséget” általában az egyházat kívülről vizsgáló kutatók álláspontja képviseli. E vélekedés szerint a felekezet nem vallási, hanem kulturális közösség, melynek teológiai alapozását lehet ugyan vizsgálni, de az ilyen vizsgálatok csekély eredményre vezetnek. Az emberek, közösségek számára ugyanis a teológia magas elvei csak addig játszanak szerepet, amíg elegendő alapot adnak a másik emberrel vagy csoporttal szembeni önmeghatározásra. Abban tehát, hogy „mi, reformátusok nem imádkozunk térdelve” nem az a teológiai gondolat fontos, hogy Istenen kívül senkit és semmit nem részesítünk vallásos tiszteletben s ennek nem is adjuk semmilyen külső jelét, hanem az, hogy bennünket ez különböztet meg a katolikusoktól.¹⁰⁰ Míg a teológiai deterministák szívesen emlegetik azokat a történeti feljegyzéseket, melyek szerint a reformáció korában a wittenbergi vagy épp genfi, zürichi kocsmaokban is a teológia kérdéseiről vitatkoztak az emberek, addig a másik oldalon állók – nevezzük így: „kulturális deterministák” – álláspontjuk alátámasztására inkább a kultúrprotestantizmus jelenségkörét használják, melyben a református (vagy jellemzően tágabban: protestáns) azonosságtudat tartalmi elemeit leginkább kulturális teljesítmények, politikai eszmék és társadalmi cselekvési programok jelentették. (l. TÖKÉCZKI, 2002)

Magam, Kósa Lászlóval egyetértve úgy gondolom, hogy a református felekezeti azonosságtudatnak két alapvető oldala van, s akármelyiket „olvassuk” is, azon átüt a másikra írt szöveg. „Az azonosságtudat – írja Kósa – két, együtt és külön-külön összetett hatalmas területből áll, a teológiai, hitbeli, spirituális, illetőleg a történelmi, társadalmi, kulturális össze-

¹⁰⁰ Meg kell itt jegyeznünk, hogy a térdhajtás, mint az imádság jellemző testtechnikája a protestánsok között is az ellenreformáció idejéig gyakorlatban volt.

vöből¹⁰¹. (...) A két összetevő közül sokan az elsőt, nem kevesen mások a másodikat tartják fontosabbnak, és mindkét csoportban akadnak, akik az egyiket a másikkal a lehető legteljesebb mértékben helyettesítenék.” (KÓSA, 2009a, 175-176.) A két oldal azonban szorosan összefügg, amit az alábbiakban a református azonosságtudat egyik legfontosabb identitásprogramjának, a predestinációról szóló tanításnak a rövid elemzésén keresztül próbálok bemutatni.

4.4.1. Egy példa – a predestinációs program

Az itt példaként felhozott predestinációs program már régen intézményesült, beépült a református identitásmodellbe, így letisztult formája miatt választottam. A „teológiai, hitbeli, spirituális” oldal „alapja és mércéje a Szentírás. Belőle indul ki az azonosságtudatról szóló hittani gondolkodás.” (KÓSA, 2009a, 175.) Kósa Szűcs Ferenc budapesti teológiai professzor egyik írását idézi. Szűcs szerint

„ennek az egyháznak a teológiai hagyományában, és különösen Kálvinnak a munkásságában láthatom, mit jelent, amikor az Isten dolgairól való gondolkodásnak a középpontjában az Isten szuverenitásának a gondolata áll. Az, hogy ő van minden dolognak az elején, vele kezdődik igazán minden, Isten Igéje, Isten döntése a fontos és nem az ember.” (SZÜCS, 1998, [online])

Isten szuverenitása a református dogmatika, vagyis a **tanítás** és hittételek summáját jelentő Öt Sola¹⁰², vagy a Dordrechti Kánonokat összegző „Holland Tulipán”¹⁰³ lényegi mozzanata is, mely az Isten kegyelmi kiválasztásáról, vagyis a predestinációról szóló – sokat vitatott és sok-

¹⁰¹Kósa szövegében a „teológiai, hitbeli, spirituális” fogalmat lényegében alig különbözteti meg egymástól, a három szó ugyanarra utal, nevezetesen, hogy az identitásnak ez az oldala „a változóval szemben az állandót képviseli.” A három szó azonban jellegzetesen különböző tartalommal bír, s egyaránt fontos alkotója az identitás ezen oldalának.

¹⁰²Sola Scriptura (egyedül a Bibliából lehet megismerni Istent); Solus Christus (az ember bűneiből egyedül Krisztus halála által szabadulhat meg); Sola fide (a megváltás egyedül hit által lehet az emberé); Sola Gratia (a megváltás egyedül Isten kegyelméből valósul meg, az ember nem működik benne közre); Soli Deo Gloria (mindezt egyedül Istené a dicsőség).

¹⁰³Az 1618/19-ben a hollandiai Dordrechtben tartott kálvinista zsinaton az aktuális *tévtanítások* ellen megfogalmazott öt tétel angol nyelvű kálvini protestantizmusban elterjedt rövidítése. T = (total) az ember teljes romlottság a; U = (unconditional) Isten feltétel nélküli kiválasztása (predestináció); L = (limited) korlátozott kiengesztelődés, azaz Krisztus váltsága csak azokra érvényes, akik el is fogadják azt; I = (irresistible) akit Isten kiválasztott, azt ellenállhatatlanul vonzza a kegyelem; P = (perseverance) szentek állhatatossága, vagyis az üdvösség nem veszíthető el.

szor újrafogalmazott – tanításában csúcsosodik ki. Szűcs az idézett előadásban ezt mint hittételt, mint a hit **ideológiai** dimenzióját fogalmazza meg. Az egyéni (és közösségi) hit mint valósi **érzés** oldaláról ugyanezt a gondolatot önti formába a reformátusok között széles körben ismert 46. zsoltár, mely Szenczi Molnár Albert versezetében ma is a református énekeskönyv része:

*„1. Az Isten a mi reménységünk,
Midőn reánk tör ellenségünk,
Minden háborúságinkban
Megtart erős hatalmában.
Azért a mi szívünk nem félne,
Ha az egész föld megrendülne,
És a hegyek a tengernek
Közepibe bedülnének.*

*2. Ha a tenger szörnyen zúgna is,
Minden víz felzavarodnék is,
És ha a sebes szélvésszel
A hegyek hányatnak széjjel:
A szép folyóvíz mindazáltal
Az ő szép tiszta folyásával
Az Istennek szent városát,
Megvigasztalná hajlékát:*

*3. Mert közepén lakik az Isten,
Azértan romlása nem léssen;
Semmi inségbe nem ejti,
Az Isten jókor megmenti.
A pogány népek dúlnak-fülnek,*

*Nagy sok országok feltámadnak,
De az ő haragos szava
Mind e földet elolvasztja.*

*4. De az Isten minden időben
Mivelünk vagyonságunkban;
Jákób Istene oltalmunk,
A Zebaóth erős várunk!
Jertek, lássátok e nagy Úrnak,
Csuda dolgait hatalmának,
Ki mind e föld kerekességét,
Elpusztítja ékességét!*

*5. E földön széjjel nagy hadakat,
Ő megcsendesít háborúkat,
Ívet, kopjákat megrontat,
Társzekereket felgyújtat,
Így szólván: mindnyájan halljátok,
Hogy erős Istenetek vagyok,
És hogy birodalmam vagyonságunkban
Minden népen e világon!”
(RÉVÉSZ et al, 1984, 82-83.)*

Ennek a zsoltárnak az átdolgozása, parafrázisa Luther ismert éneke, az „Ein Feste Burg ist unser Gott”, mely a magyar reformátusok jelenleg használatos énekeskönyvében mint 390. dicséret, „Erős vár a mi Istenünk” címmel található meg. (BERKESI, 1994, 17-18.) Ennek csak utolsó versszakát idézem:

*„Az Ige kőszálként megáll,
Meggzéggyenül ki bántja;
Velünk az Úr táborba száll,
Szent Lelkét ránk bocsátja.
Kincset, életet,
Hitvest, gyermeket
Mind elvehetik,*

*Mit ér ez ő nekik?
Miénk a menny örökre.”
(RÉVÉSZE et al, 1984, 471.)*

Mindkét énekben összefonódik a predestinációs hit a korszak emberének alapélményével: egymásnak feszülő fegyverek, ívek és roppanó kopják, lángoló társzekerek, odaveszett egzisztencia, legyilkolt hitves és halott gyermekek. Ebben a szituációban a Transzcendens mint megtartó válik megtapasztalhatóvá, **spirituális élménnyé**, s a református-kálvinista hit a transzcendensről, mint megtartóként felismertről tud és tesz bizonytságot. Az énekek a hit, a tudás és az élmény – valamint a vallás rituális dimenzióját jelentő **közösségi** és magán **vallás-gyakorlat** – összekapcsolását elvégző, komplex, multimediális kommunikátumok. A 19. század közepén ezért írja az énekeket a gyermekek elméjének gyengeségére hivatkozva az iskolai tananyagból kivenni szándékozó liberális szakemberekhez címzett levelében egy iskolai tanító, hogy

„Higyjék meg nagytiszteletű urak, azok voltak mindég s lesznek ezután is a legbuzgóbb hallgatóik, kik könyv nélkül tudják énekelni a dicséreteket és azok értik a prédikációt is. De jaj ott a templomnak, ahol sem könyvből sem könyv nélkül nem énekelnek, hanem bámulnak, és unalomból szunnyadoznak a hívek.” (Idézi BÍRÓ – SZILÁGYI, 1949, 368.)

Hasonlóan szól, csak épp a másik oldalról és jó fél évszázaddal később, 1907-ben az erdélyi liberális teológia központi személyiségeként számin tartott Bartók György:

„Én azt tartom, hogy a népnek igazi Bibliája a jó énekeskönyv, és jobban szeretem, ha a hívek az énekeskönyvet olvassák, mintha a Bibliában lapozgatnak, mert a Biblia nazarénusokat nevel, míg egy jó énekeskönyv megment bennünket a nazarénizmustól.”¹⁰⁴ (Idézi BÍRÓ – SZILÁGYI, 1949, 398.)

A predestinációs hitben így kapcsolódik össze az ismeret, illetve ideológia a spiritualitással. Hitnek e két alkotóeleméről, ha tetszik kettősségéről az ezekre reflektáló, pontosabban református összefüggésben az ezekre történő rendszeres reflexióként megszülető teológia is tud. A

¹⁰⁴A nazarénusok a 19. század második felében a délvidéken indult laikus mozgalom, mely sok tekintetben a puritanizmus örökségét, az intenzív egyéni *kegyesség*-gyakorlását, magánáhitatok hagyományát vitte tovább.

református egyház egyik alapvető hitvallása, a Heidelbergi Káté 21. kérdés-felelete a hitnek ezt a két dimenzióját mint „bizonyos **ismeretet**” vagy „megismerést” és mint „**szívbeli bizodalmat**” különbözteti meg. (Hitvallásaink, 1954, 47.) A szöveg szerint az igaz hit

„Nemcsak az a bizonyos megismerés, melynél fogva igaznak tartom mindazt, amit Isten az Ő igéjében nekünk kijelentett, hanem egyszersmind az a szívbeli bizodalom is, melyet a Szentlélek az evangélium által gerjeszt bennem, hogy Isten nemcsak másoknak, hanem nekem is bűnbocsánatot, örök igazságot (megigazulást) és életet ajándékoz kegyelméből, egyedül Krisztus érdeméért.”

A hitvallás szerint tehát a hit mint „szívbeli bizodalom” sem egy általános és céltalan érzés, nem misztikus vagy romantikus érzelmi beállítódás, hanem abban való bizonyosság, arról való meggyőződés, hogy annak az ideológiának vagy tudásnak, melyet igaznak vallok, konkrét hatása van az életemre nézve. Ez a némiképp racionális vagy gyakorlatias hitfogalom meghatározó volt a református egyház történetében. Következmény-dimenziójára, vagyis arra, hogy mit jelent ez az elv a reformátusok **mindennapi életében** kiválóan rámutat Kozma Zsolt kolozsvári teológiai tanár egyik írásában:

„A hatalom alatti kábaságban népünk tudomásul vette, hogy nem a török és nem a császár az úr, sorsa végül is nem tőlük függ, hanem Istentől, az egyedüli Úrtól. Ez az egyedüli szuverén Úr okosította meg Erdélyben a török és a császár között tünderkertet ültető Bethlen Gábort és utódját, az öreg Rákóczi Györgyöt. Nem véletlen, hogy ilyen jelmondatokat választottak: Ha Isten velünk, kicsoda ellenünk, illetve: Nem azé, aki akarja, sem nem azé, aki fut, hanem a könyörülő Istené (Róm 8,31, és 9,16).” (KOZMA, 2001, 174-175.)

Ez a szuverén Istenbe vetett – a református teológia terminológiája szerint: *predestinációs* – hit az, ami az identitásprogram szerint a történelem viszontagságai között a református ember helytállása mögött meghúzódik. Ez az, ami lehetővé teszi a kitartást és hűséget nem csak a török vagy a labanc, de a kommunista rendszer katonáival és ideológiájával szemben csakúgy, mint a globalizált világ útvesztőjében.

Az identitásprogram több rétegű. Megfogalmaz célokat (kitartás) és motivációkat (kiválasztás), adhat cselekvési mintákat, s megtalálható benne az identitás mindkét oldala, és úgy tűnik, hogy elemezhető volna egy Glock-Stark modell alapján felállított séma mentén, melynek elemei (lásd a fenti szöveg vastagon szedett kifejezéseit):

- Hit (ismeret és ideológia dimenziója)
- Vallásgyakorlat (rituális dimenzió)
- Vallás megélése (élményhorizont, numinózus, „szívbeli bizodalom”)
- Felekezeti tradíció (ismeret, attitűdök, kötődés, intellektuális dimenzió)
- Vallás a mindennapokban (a vallásosság következmény-dimenziója)
- Vallás és közösség (a saját közösséghez való viszony, reprezentációk)
- Képviselő (a hit képviselője a saját közösségen kívül, lényegében a következmény-dimenzió sajátos kiterjesztése)

4.4.2. Református identitásprogramok történeti dimenzióban

Az elméleti fejezetek összefüggésében is több identitásprogramról volt már szó. Miután a disszertációban a színterekre koncentrálok, a programokat átfogó történeti perspektíva töredézzé válik. Így az elméleti fejezetek zárásaként röviden áttekintem a református identitásprogramok alakulásának eddig valamelyest kibontott történeti szálát. Természetesen itt nem szerepel az összes lehetséges identitásprogram – nincsen szó például a puritán életvitelről – csupán azokat említem, melyeket disszertációmban is érintek.¹⁰⁵

A 17. század elejéig az egyes protestáns ágazatokon belül az összetartozás tudata majdnem tisztán vallási volt, majd a 17-19. században az azonosságtudatot leginkább a külső elnyomás eszközei formálták: azokkal szemben kristályosodott ki az, hogy mit jelent protestánsnak lenni ebben a történelmi helyzetben

1. Összekapcsolódott a rendi szabadság és az ország függetlenségének problémája a protestánsok vallásszabadságának témájával, illetve

¹⁰⁵Az összefoglalásnál nem említek külön szakirodalmakat, ilyen rendszerben ez máshol nem található meg. A rekonstrukcióhoz első sorban Kósa László bibliográfiámban szereplő munkáit használtam fel.

2. megfogalmazódott a „kuruc-labanc” ellentét, amit pontatlanul de nem alaptalanul azonosítanak a protestáns – katolikus ellentéttel. Ezek első sorban politikai természetű identitásprogramoknak tekinthetők.
3. A reformkorban köttetik meg a liberalizmus és a protestantizmus szövetsége, melynek középpontjában a polgári jogegyenlőség, s benne ismét a vallási szabadság áll, s ezen az alapon a következő közelítőleg száz évben meghatározó identitásprogrammá válik a klasszikus szabadelvűség alapelemeire való hivatkozás. Kulturális jellegzetességeknek ezen az identitásprogramon belül még nincsen központi szerepe, az majd a 19. század második felének következménye lesz. A felvilágosodással jelenik meg az a gondolat, hogy a reformáció az emberi jogok kivívásának, az ezekért való küzdelemnek az előzménye. A romantika historizáló légkörében a magyar reformkor körülményei között a nemzeti tudatban megélnéülnek a rendi-függetlenségi küzdelmek emlékei (1.), melyekben a protestánsok jelentős szerepet játszottak. Bécs interpretációjában – s ezt átvéve más, magyar értelmezések szerint is – 1848/49 protestáns ügy volt, s az önkényuralmi időszak, első sorban a „pátensharc” (1859) tanulsága megerősíti, hogy a protestantizmus minden – így a nemzeti – szabadságküzdelem letéteményese. Ezt a programot hangsúlyozza a protestáns iskola-program is, melynek alapértékei a szabadelvűség mentén jelölődnek ki, úgy mint a szabadságjogok tisztelete, a magyar függetlenségi eszme és a nemzetvallás gondolata. Az iskolákban ezeket helyezik az egyre inkább háttérbe szoruló katekizáció helyére, így a fel-növekvő nemzedékek számára ezek válnak a református kultúra alapértékeivé is.
4. A 19. század végére a rendi társadalom megszűnése magával hozta a felekezeti egyenjogúságot, így nem volt már szükség a felekezet jogállásának törvényi szabályozásáért tovább küzdeni. Ebből következően a protestáns összetartozást meghatározó identitásprogramban a jogi tudat, vagy jogi elem fokozatosan irrelevánssá vált, elhalványult. Ezzel párhuzamosan kerültek előtérbe a kulturális jellemzők. Ezt a folyamatot katalizálhatta az a körülmény is, hogy a korszak a vallásosság nyilvános és intenzív megélésének nem kedvezett, lévén a liberális teológiai és vallási gondolkodás uralkodó, mely szerint a vallás magánügy. A liberális teológia háttérbe szorította a hitvallásos vallásosságot – megerősödött viszont és túlsúlyra jutott a történeti és kulturális azonosulás.
5. Trianon után a nemzeti és vallási kisebbségbe szorult reformátusok helyzetéből adódóan felerősödik a nemzeti nyelv és kultúra ápolásának programja. A program korábban is jelen

volt, de a veszélyeztetettség érzése minden eddiginél erősebben épül bele, s ekként válik a program meghatározó elemévé a megmentés mint feladat. A nemzet szétszakíttatásában a „herderi jóslat” – a nemzeti nyelvi-kulturális elszigeteltség miatt a magyarság eltűnhet – valóra válása karnyújtásnyi távolságra került.

6. A két világháború között fogalmazódik meg programként a szeretetszolgálat, a karitatív munka eleme. Itt is egy korábban meglévő identitáselem válik programszervezővé, hiszen a társadalmi igazságosság a reformáció világképének kezdetektől fogva lényeges eleme. Hangsúlyossá válása reakció a társadalom állapotára – azonban a belmisszós karitatív egyháztársadalmi (egyesületi) tevékenység, illetve az 1930-as évek népi mozgalmával való megismerkedés nyomán válik az egyház érzékennyé a társadalmi állapotokra. Ennek a programnak, mint láttuk, jelentős integratív potenciálja van, hiszen mindegyik jelentős kegyességi irány – eltérő motivációk mentén bár, de – fontosnak tartotta ezt a munkát.
7. Ugyancsak az 1930-as évektől van szó egyre sűrűbben az egyházi közbeszédben is sorskérdésekről.
8. Az 1950-es évek kommunista történetírása „szövetségbe vonja” a német- és Habsburg-ellenességgel, függetlenségi és kuruc hagyománnyal jellemzett protestantizmust, mely ráadásul sokkal hajlandóbbnak is mutatkozik erre a szövetségre (legalábbis kezdetben) mint a római katolicizmus. Ebből következően a kurucos-kálvinista, illetve a progresszív-demokratikus identitásprogramok történeti tradícióin mély sebeket hagyott az '50-es évek kommunista ideológiájának kisajátító magatartása.
9. A kommunista diktatúra időszakában a református egyházban a hierarchia kiépülésének és a püspökuralom megszilárdulásának kora, miközben elsorvasztotta a *presbiteri* rendszert és a kettős elnökség gyakorlatát.
10. A „keskeny út” illetve a „szolgáló egyház” teológiájának érvelése a korábbi ébredési terminológiát kisajátította, kiforgató, politikai céllal átértelmezte, azonban beszédaktusaiban ezt a kettős vagy párhuzamos értelmet használta. Ez egyfajta szemiotikai bizalmatlanságot eredményezett úgy a lelkeszi karban mint az egyháztagokban, hiszen olykor elég nehéz volt eldönteni, hogy pontosan mit is jelet az, amiről a beszélő szól.

5. A „krigli”

Mind az új egyházforma létrejötte, mind pedig az ünnep formája, illetve szimbolikus cselekményeinek sora az elismerés és a lelkesedés mellett néhány kritikus hangvételű reakciót is kiváltott. Ezek között talán legfontosabb Hamarkay Ede *Lehet lakkozni*, illetve Gyöngyösi Korsós András *Post festa* című írása. Mindkét szöveg a jelenlegi egyházvezetéssel szemben álló, afféle ellenzéki szerepet vállaló *Református Élet* című folyóiratban jelent meg.

Hamarkay (HAMARKAY, 2009.) első sorban az ünnep retorikáját és szimbolikáját kritizálja, és a történelemre való hivatkozásnak azt a módját, mellyel az ünnepet hirdető Vezetők az új egyházforma legitimitását meg akarják teremteni, s amely e szimbolikát és retorikát is meghatározza. Mint írja:

„Pogány gyökerű föld-összehordással, katolikus mintájú körmenettel és vásári látványosságokkal egybekötött református karnevál, vagy ahogy a szervezők hirdetik: a Magyar Református Egyház Alkotmányozó zsinata és hálaadó ünnepsége lesz május 22-én Debrecenben.”

A szöveg nagyobb része annak bizonyításából áll, hogy a magyar reformátusoknak az a történeti egysége, melyre a Vezetők hivatkoznak, s melyet helyre akarnak állítani, lényegében fikció, hiszen leszámítva néhány kivételes pillanatot, legjobb esetben is csupán az 1891 és 1920 közötti időszakban létezett. Végül a szöveg záró mondatában az egyház Vezetőit a *„Magyar Egyház debreceni parádés körmenetének monstrancia-hordozói”*-ként említi. Gyöngyösi Korsós azzal indítja cikkét, hogy feltételezi: a május 22-i eseményekben *„a magyar reformátusság önértelmezése fejeződött ki formailag és tartalmilag”* egyaránt, s arra kérdez rá, hogy milyen is ennek tükrében a magyar reformátusság. (GYÖNGYÖSI KORSÓS, 2009a, 6.) Elemzésének fókuszában az eseményt lezáró *úrvacsorai* liturgia áll, melynek bevezetéseként az *egyesítő menet* – Hamarkay szövegével összhangban álló – kritikáját olvashatjuk: az *úrvacsorát*

„megelőzte azonban az ún. 'Református egyesítő menet a belváros körül'. Azóta sokan felhorkantak: Református körmenet? Azóta sokan óbégatnak: Hová lett a református öntudat? Micsoda a református kultusz? Mi a valódi református öntudat, ha már mi is körmeneteket tartunk? Ez valóban körmenet volt (menet a belváros körül), amely szimbolikus értelemmel

bírt... Az már más kérdés, hogy az egyesítő menetnek volt-e vallási célja, értelme, tartalma – úgy tűnik, hogy nem sok.”

Ezt követően a szerző liturgikai és kultusztörténeti összefüggéseket is figyelembe véve elemzi végig a *communio Nagytemplom* előtt lezajlott szertartását. Kiemeli a szertartás lefolytatása közben ejtett hibákat és helyteleníti annak „kevert” – a csatlakozó egyháztestek liturgiai hagyományaiból merítő, és a korábbi magyarországi liturgiákat ötvöző – jellegét. Külön kitér azokra a vonásokra, melyek véleménye szerint idegenek a református tradícióktól.

„Álláspontom szerint – írja – mind liturgikailag, mind kulturálisan felháborító, hogy a Miatyánk imádkozása alatt felszólították a résztvevőket, hogy kézen fogva, mintegy láncolatként mondják Jézus imádságát. Ez karizmatikusoknál szokás, Atyámfiai! Ha valaki akarja, tegye meg saját szándékából, hogy összekapaszodik valakivel, de a kézfogástól sem a Miatyánk sem az áldás nem lesz hathatósabb vagy hatástalanabb.”

Végül az egész rendezvényt a következőképp értékeli:

„A vásártéren úgy viselkedik az ember, mint a vásártéren szokás, az utcán meg úgy, mint az utcán szokás. Az utcai istentisztelet is utcai jelleggel bírt. A pólóban, műanyag asztalokról és cserépkriglikben felszolgált úrvacsorát egy kicsit méltatlannak érezhették sokan, s azokra is tekintettel kell lennünk, akik mindezt szakrilégiumnak, azaz szentségtörésnek tartják, s jogosan: míg az egyik úrvacsorázik, a másik pedig egy sátornál vidáman kvaterkázik, mint ha 'mi se' történné.” (Mindhárom idézet GYÖNGYÖSI KORSÓS, 2009a, 7.)

Mindkét kritika számos ponton támadja a *hálaadó ünnep* szimbolikus cselekményeit. Elvetik az „egy maréknyi föld” szimbolikáját annak pogány eredete miatt. Elvetik a több szálon futó, identitás-reprezentáló kísérő rendezvényt annak „vásári” illetve „búcsús” karaktere miatt. Elvetik a köztéri istentiszteletet, mely nem egyezik a református rituális hagyomány bensőséges, befelé forduló karakterével.¹⁰⁶ Elvetik az *egyesítő menet*et, miután egészen nyilvánvalóan a

¹⁰⁶ Czapp József idézett cikkében is ezt írja: „...miért nem lehetett ezt a szívből jövő, őszinteségből fakadó alkotmányozó zsinati gyűlést harsány külsőségek nélkül, szép rendben és méltóságban megtartani? Magunk között. Mert a gesztus elsősorban nekünk fontos.” (CZSAPP, 2009, online) A szabad téren tartott istentisztelet problémájára itt nincsen mód részletesebben kitérni, ám meg kell jegyeznünk, hogy a két világháború közt fellendülő

katolikus körmenet asszociációját kelti. Érvelésük alapján véve érthető, hiszen mindegyik szimbolikus cselekmény meghatározó mozzanata lényegében idegen mindattól vagy ellentét az azzal, amit az egyház történeti értelemben ma reformátusnak nevez.

A *Református Élet* cikkírói ezekkel az idegen elemekkel és átvételük tendenciáival próbálják felvenni a harcot. Van azonban Gyöngyösi Korsós érvelésében egy zavarba ejtő részlet: az *úrvacsora* kiszolgáltatásának összefüggésében említett „krigli”. Ez a tárgy a Csillagpont Református Ifjúsági Találkozó szabadtéri *úrvacsorás* istentiszteletei számára készült, kívül zöld vagy barna, belül fehér mázas cserép kehelyre vonatkozik. Miután a Csillagponton általában több mint kétezer fő vesz részt, számukra a sákramentum kiszolgáltatása nem végezhető el a szabadtéri *úrvacsoráknál* szokásos módon. Korábban ugyanis az ilyen alkalmakkor a szertartásban résztvevő lelkészek magukkal hozták *egyházközsegeik* klenódiumait, így oldva meg a szertartás tárgyszükségletét. A Csillagponton azonban viszonylag kevés lelkész vesz részt, és nem is volna biztonságos az értékes tárgyakat sátorokban tartani; a tábor jellegű találkozót pedig általában kis települések környékén rendezik, ahol az *egyházközségnek* nem is áll rendelkezésére elegendő számú kehely. Így szükségessé vált a szóban forgó kelyhek elkészítése, aminek történetét kérdésekre Virágh Sándor, sárospataki református lelkész így foglalta össze:

„a zsinat Ifjúsági Bizottsága tagja voltam az első csillagpont szervezésekor és amikor felmerült a cserépedény úrvacsorai használat gondolata, felajánlottam a közvetítői munkámat. Az első szériát az ún. Kismalomban működő fazekasok készítették, drapp színben, kancsókkal, kenyérosztó tállal együtt. Ha jól emlékszem csillagpontos logó díszítette. Mivel nagyon csekély anyagi keret volt rá, a műhely vezetője készített egy mintát, azt elfogadták és meglett. Ez az első széria kelyhe fölfelé tulipán formában nyílt, praktikum szempontjából a borfelszínt nem annyira stabilan őrizte, de akkor az idő és pénz szűke ezt eredményezte. Aztán lett a Debrecenben lezajlott egyesületi ünnepre egy következő széria, ez mélyzöld, ezt már én terveztem, mé-

református hitéletben a vallásos konferenciáknak és nagygyűléseknek rendszeres elemévé vált ez a szertartásforma. Hozzá kell azonban tennünk, hogy akkor – s azóta is – ezek az alkalmak szabad téren (pl. parkokban, stadionokban), ám nem közterületen folytak. Akkor sem fogadta osztatlan lelkesedés, ám a Trianon után, a válásból kiutat kereső reformátusság számára fontos volt az így nyerhető „tömegélmény”, s ezek a rendezvények egyben válaszként is szolgáltak a római katolikus egyház hasonló megmozdulásaira. A kommunista diktatúra idején gyakorlatilag egyetlen egyház sem tarthatott hasonló összejöveteleket, hiszen az államhatalom célja a vallási életnek a templom falain belülre történő korlátozása volt. Abban, hogy lényegében az egyház minden nyilvános rituális megmozdulását hasonló viták övezik, a teológiai érvek mellett talán ehhez a kényszerű befelé forduláshoz történt túlságosan sikeres alkalmazkodás is szerepet játszik.

retben is nagyobbat kértek, a kivitelezést Jakab Gábor fazekasmester végezte el. A kehelyből 2 példány a Nagytemplomban ki is van állítva.” (A/07 kép)

A beszámolóból kitűnik, hogy a cserép kelyhek kezdetben esetleges, ötletszerű felvetése a *hálaadó ünnepre* készülődve vált a Vezetők programjának részévé, s az ünnepi communio fontos tárgyaként – hiszen minden benne résztvevő testi kapcsolatba is került e tárggyal – az új református identitás egyik szimbólumává. A cserép kelyhek azonban nem számítanak újdonságnak a református kultusztörténetben. Az 1562-es Debrecen-Egervölgyi Hitvallás az *úrvacsora* edényeiről szóló cikkelye ezt mondja ki:

„...mindennemű edényeket, akár üveg, akár fa, vagy arany, ezüst és cserép legyenek, vagy rézből és bármiféle ércből készültek, elfogadunk, csak a visszaélés, fényűzés, babona és botrány legyenek eltávoztatva. A pápista kelyheket, tányérokat elvetjük a babonás visszaélés miatt. Mert azt akarja az Ur, hogy a Baál maradványai rekesztessenek ki az egyházból, hogy azok ne is neveztessenek.” (KISS, 1881, 152.)¹⁰⁷

A hitvallás adta lehetőségekkel élve a 16. századtól kezdve számos olyan református úrasztali felszerelési tárgy, köztük kehely is készült, melynek anyaga nem nemesfém, s ezek közt kiemelkedően sok cserép. A katolikus egyházban a mise központi tárgya a kehely, melynek cuppa-ját a 9. századig fából, üvegből, szaruból, kőből, fémből készítették. 811-ben azután „a tiburi *zsinat* megtiltotta a nem-nemesfém kelyhek használatát, ettől kezdve lehetőleg színaranyból v. más fémből készült, de a kupáját aranyozták (főként belül). (...) A mai előírás szerint legalább a kehely kupájának aranyból v. ezüsből kell lennie, belső felületét mindenképp aranyozni kell.”¹⁰⁸ Az ortodoxia álláspontja hasonló, és bár az evangélikus gyakorlatban előfordulnak nem nemesfém úrasztali kelyhek, ezeket mégis nagyon ritka és késői fejlemény-

¹⁰⁷ Úgy tűnik, hogy a 16. században – legalábbis a rendelkezésünkre álló források szerint – sem korábban, sem később egyetlen más *zsinat* vagy hitvallás sem foglalkozik a témával. Ezzel szemben magának az *úrvacsorának* a kérdése a helvét hitelvek számos aktuális helyzetre szabott újrafogalmazását tette szükségessé. Így talán nem megalapozatlan azt feltételeznünk, hogy a Debrecen-Egervölgyi hitvallás a status quo-t rögzíti, s a klenódiumok anyaga gyakorlatilag nem okozott problémákat az egyházban.

¹⁰⁸ A Római Miskönyv általános rendelkezései szerint „a szent edények szilárd és az egyes vidékek közfelfogása szerint nemesnek tartott anyagból készüljenek. A fémből készült szent edényeket belül általában aranyoztatni kell, amennyiben rozsdásodásra hajlamos fémből készültek. Ha viszont rozsdamentes fémből valók, megaranyozásuk szükségtelen.” (VERBÉNYI, 2000, ad vocem)

nek tekintik.¹⁰⁹ Jelenlegi ismereteink szerint tehát úgy tűnik, hogy a nem nemesfém-ből készült úrasztali kehely – illetve a teológiaiilag korrekt szóhasználat szerint: pohár – a református örökség szerves része [Lásd szemelvények 1-4.].

Így azonban egy sajátos problémával kell szembesülnünk. Amíg ugyanis egyfelől a MoRE Vezetői úgy az egység létrejöttének, mint az erre történő emlékezésnek a rítusaiban a református hagyománytól idegen szimbolikát próbálnak érvényesíteni s ennek keretei közt használják a cserép kelyheket, addig a felekezeti hagyomány védelmében síkra szálló cikkíró – talán úgy, hogy maga sem tud róla – éppen a református örökség egy jellegzetes összetevőjét tagadja meg. Míg az első esetben a kérdés alapvetően az, hogy miként vetődik egyáltalán fel ezeknek az idegen elemeknek a református identitás reprezentációjára, identitásszimbólummá történő alakítására vonatkozó ötlet, addig a második esetben a kérdés éppen egy ellenkező irányú folyamatra, egy identitásszimbólum elidegenítésének lehetőségére vonatkozik. Miután a „krigli” folyamatosan és egyre jellegzetesebben *Május22* és az egység szimbólumává válik, így válik az emlékezet helyévé, így kerül kiállításra a debreceni *Nagytemplom* liturgikus terében – tehát egyszerre muzealizálódik és szakralizálódik – így értelmezése vélhetően *Május22* értelmezéséhez is hozzá járulhat.

5.1. Tárgyak és kontextusok

A következőkben a „krigli” elsődleges kontextusát kutatva a református szakrális tárgyak egy csoportjával, az *úrvacsorai* kellékekkel (klenódiumok) fogok foglalkozni. Első sorban Kopytoff (KOPYTOFF, 2008.) illetve Appadurai (APPADURAI, 2001; 2008.) bevezetőben már említett elméleteire támaszkodva azt fogom vizsgálni, hogy ezek a tárgyak milyen viszonyban állnak a református identitással, és ez a viszony hogyan változik az időben. Vizsgálatom kettős fókuszú. Egyfelől e tárgyak élettörténeteit próbálom felvázolni, másfelől pedig megpróbálom a református *úrvacsorai* felszerelési tárgyak mint a református szakrális tárgykészlet egy osztályának appadurai-i értelemben vett társadalomtörténetét körvonalazni. Ennek a választásnak két oka van. Egyfelől, jóllehet Appadurai felhívja a figyelmet arra, hogy „az egyes tárgyak egyedi kulturális életrajzait érdemes elkülöníteni az egyes tárgykategóriák vagy tárgynosztá-

¹⁰⁹ A két szín alatti (a kenyeret és a bort külön kiszolgáltató) *úrvacsora* egyéb kellékei – így a boros kanna – az evangélikus hagyomány szerint is sokszor nem nemesfém-ből, hanem például ónból készül. Miután a kérdés az evangélikus szakirodalomban is gyakorlatilag feldolgozatlan, bármilyen további határozott kijelentés megfogalmazásához további kutatásokra van szükség.

lyok (...) társadalmi karrierjétől (...), mivel ez utóbbiak vizsgálata tágabb időintervallumot átfogó perspektívát igényel, és részben eltérő természetű következtetések levonására ad alkalmat” (BERTA, 2008, 52.) a két kategória összetartozásának vizsgálatát ő is heurisztikus eszköznek tekinti. A kettős vizsgálati perspektíva alkalmazásának másik oka inkább gyakorlati természetű. Az egyedi tárgyak esetében ugyanis súlyos forráshiányokkal kell a kutatónak szembenézni. A legkritikább esetben állnak rendelkezésünkre azok a tárgyak, melyeknek az írott forrásokból – a szintén hézagosan fennmaradt egyházlátogatási jegyzőkönyvekből, illetve egy-egy *egyházközség presbiteri* jegyzőkönyveiből – ismerjük valamelyest a történetét, illetve fordítva: a ránk maradt tárgyak története gyakorta hiányzik a jegyzőkönyvekből. E tárgyak jelentős része azonban eleve magán hordozza történetének főbb nyomait. Ezen nem csupán az esetleges sérüléseket érthetjük, hanem a keletkezésükre és használatukra vonatkozó legfontosabb adatokat, melyeket egy sajátos – itt is elemzésre kerülő – kulturális gyakorlatból kifolyólag a tárgyakra vésett *inscriptio*-k formájában rögzítettek készítőik és használóik. Ez a körülmény különösképpen is magukra a tárgyakra irányítja a kutató tekintetét.

A vizsgált tárgytörténeteknek feltehetőleg két olyan pontja is lehet, melyek témánk szempontjából fontosak. Az egyik a tárgyak használatba vétele, „sajáttá tétele”, a másik pedig épp ellenkezőleg, a használatból való kikerülésük folyamata.

5.1.1. „Sajáttá tétel”

„A dolgok életrajza felfedheti azt, ami másként rejtve maradna. Kultúrák találkozásakor például rámutathat arra, amit az antropológusok oly gyakran hangsúlyoznak: hogy a kívülről érkező tárgyak – és eszmék – befogadásában nem maga a befogadás a legjelentősebb mozzanat, hanem az, ahogyan kulturálisan újradefiniálják és használatba veszik őket.” (KOPYTOFF, 2008, 110.) Református összefüggésben a használatba vételnek két fontos forrását kell megemlítenünk. Az egyik az eredetileg is szakrális célra készült ám nem református helyek és tárgyak, első sorban kelyhek használatba vétele. Ennek az attitűdjét kiválóan summázza a külföldön is ismertté vált, 1570-es Csengeri Hitvallás 49. tétele:

„A templomokat és a választottak összegyűlekezéseinek helyeit, eltávolítva azokból a képeket és a képeknek, oltároknak, orditozásoknak pápistás szennyeit, bevettük. Ezekkel is visszaélték

a baálosok, mert semmi teremtmény nincsen e földön, a mivel a gonoszok vissza ne éltek volna. De a visszaélés nem törli el a dolog lényegét, azaz nem kell azért megvetnünk istennek önmagokban jó teremtményeit, mert azokkal visszaéltek a gonoszok.” (KISS, 1881, 671.)

A forrásokból nem derül ki, viszont a megmaradt tárgyak érzékletesen bemutatják a használatba vétel kulturális gyakorlatait, azokat az eljárásokat, amelyek segítségével a helyi közösségek a református *zsinatok* végzéseinek szellemében eltávoztattak e tárgyakról mindent, ami – a Debrecen-egervölgyi hitvallás kifejezéseivel élve – visszaélésre, fényűzésre, babonára és botrányra adott okot vagy utalt. Ezek a gyakorlatok természetesen arról is informálnak bennünket, hogy miként értelmezték ezek a közösségek a hitvallás fogalmait és irányelveit.

A használatba vétel problémakörének elemzésekor figyelembe kell vennünk a reformáció kutatásának két újabb megállapítását. Egyfelől a magyarországi viszonyok közt, a földesurak által szervezett „kollektivizáló” reformációs stratégiák, illetve a megerőtlenedett katolikus vallásosság „pogányságából”, vagy éppen a vallási érdektelenségből „megtérő” nép korábbi elképzeléseivel szemben az újabb kutatások inkább azt feltételezik, hogy – a meglévő kivételekkel együtt – a reformációhoz való csatlakozás alapvetően az emberek, a közösségek döntése volt, s a helyzet ilyenén alakulásában nagy szerepe volt az átlagemberek vallási tájékozottságának és elkötelezettségének. (PÉTER, 2004.) Másfelől a kutatók feltételezik, hogy a reformáció nem egyszeri, mindent átformáló „pálfordulás” hanem egy olyan összetett folyamat volt, mely az élet különböző területein – a terület szót úgy földrajzi, mint műveltségi értelemben véve – más-más ütemben és intenzitással zajlott le. (pl. CHADWICK, 2003.; PÉTER 2004.) Az ó- és az új hit formái is sokszor párhuzamosan együtt voltak jelen, akár egyazon közösségben. Sok esetben jegyzik fel a katolikus vizitációs jegyzőkönyvek, hogy a pap „a gyülekezeti tagok egy részének egy szín alatt, másik részének két szín alatt nyújtja az *úrva-csorát*. (...) Egyes helyeken a pap azt állította, kényszerítik erre a kétféle cselekvésre. (...) Mások, János pap például Bazinban, egyszerűen azt mondták, vagy azt mondták róluk, két szín alatt adják a szentséget annak, aki ’úgy kívánja’.” (PÉTER, 2004, 80.) A két forma azonban két külön szertartást is jelentett, ám ezt egyazon templomban folytatták és egyazon személy vezette. (PÉTER, 2004, 83.) Sok esetben ezek a közösségek végül átalakultak, teljes egészében reformálódtak, de ez nem egyik napról a másikra zajlott le, s nem a helybéli papok játszották benne a kezdeményező szerepet. (PÉTER, 2004, 85.)

A folyamat a templomok, illetve a templomi szükségleteket szolgáló tárgyak esetében is hasonlóan játszódtott le, s ez azért is fontos körülmény, mert – mint a Debrecen-egervölgyi hitvallás esetében láttuk – a tárgyak reformációját megalapozó elméleti-teológiai álláspont már a 16. század közepén kiforrottan rendelkezésre állt, ám a gyakorlat lassan követte az elméletet. Előfordult, hogy a közösség a reformálódás folyamatának egy pontján, egy látványos aktussal tisztította meg a templomot. Kivették az oltárokat, mozgatható képeket vagy szobrokat, s egy szimbolikus aktus keretében meggyőződtek – s meggyőzték magukat – arról, hogy e tárgyaknak nincsen semmilyen ereje. Az oltárok, szobrok és mozgatható festmények azonban a szakrális tárgykészlet olyan részét alkották, melyeket a reformált közösség nem használt, használhatott tovább. Ezzel szemben a sákramentumok kiszolgáltatásának eszközeit vagy magát a templomot tovább használták.¹¹⁰ A templom oltárok és szobrok nélkül megtisztult. A falakon azonban sokszor nagyon hosszú ideig ott maradtak még a freskók, amiket sok helyen csak a közösség határait kívülről definiáló, lezáró ellenreformáció idején meszeltek le. A misekelebekből kivették a drágaköveket. Ezek ugyanis nem csupán a fényűzés egyértelmű jelei voltak, hanem a babonáságé is, hiszen a kövek sokszor az átváltoztatott misebor mágikus védelmét látták el (A témához lásd BALLAGI, 1884.). Maguk a kelek azonban megmaradtak, jóllehet formájuk a kövek nélkül is meglehetősen „*czifra*” volt. Nem, vagy csak nagyon ritkán távolították el róluk a figurális díszítést, és bár az újraöntés – mint látni fogjuk – sok helyen teljesen bevett gyakorlat volt, annak ellenére sem öntették újra ezeket a tárgyakat, hogy kicsi cuppa-juk miatt meglehetősen alkalmatlanok voltak a református szertartások szolgálatára.

Végül maguk a templomok is csak lassan alakultak át. A szentélyben az oltár helyére sokszor az úrasztala került – s ennek a topográfiai azonosságnak a későbbiekben fontos következményei lettek. Jóllehet a református szertartások a katolikustól eltérő térstruktúrát és térháználót feltételeznek, a megörökölt – és az ellenreformáció során vissza nem vett – temp-

¹¹⁰Természetesen ennek ellenkezőjére utaló dokumentumok is vannak. Így P. Szalay Emőke idézi Debrecen város magisztrátusának jegyzőkönyveit, melyek tanulsága szerint az egykori „Szent András templom edényei és papi ruhái 1554-ban a kápolnából a városi tanács birtokába kerültek.” (P. SZALAY, 2003, 263., illetve TAKÁCS, 1988, 7.) Azonban ugyanilyen jellegű adatok máshol is feltűnnek, s ezek nem feltétlenül azt jelzik, hogy a tárgyakat az *eklézsia* nem használja tovább. Takács Béla (TAKÁCS, 1987, 245.) Hajdúböszörmény kapcsán említi, hogy az *eklézsia* ingóságait, így a klenódiumokat is – függetlenül attól, hogy azok mikoriak – a 18. század elején a városi jegyzőkönyvekbe írták be, s őrzésüket a városgazda gondjára bízták. Elképzelhető, hogy mindkét eset alapvetően az *eclesia* és a *communitas* közötti szoros kapcsolat kontextusában nyer értelmet.

lomokat szertartási okokra hivatkozva nem építették át, csak akkor, ha az épület egyébként is használhatatlanná vált.

A használatba vétel másik forráscsoportját a lokális közösségek mindennapi használati tárgyai jelentik. A református szakrális tárgyak ugyanis – mint arra a szakirodalom több esetben rámutatott (FÉL – HOFER – K. CSILLÉRY, 1970; HOFER - MAKKAY, 1969; SZACSVAY, 2006; SZACSVAY, 2007; TOMBOR, 1951.) – sok esetben szoros, mondhatni rokoni kapcsolatban állnak az adott közösségben használatos hétköznapi tárgyakkal. Ennek a kapcsolatnak csak egyik, ám mindenképp fontos jele a templomi és az „otthoni” asztalos munkák összefüggése.

„A mennyezetek virágait maguk az egyházak is alkalmazták bútorokra, például készítették ládákat a templomi edényeik számára. (...) További összekötő kapcsolatot jelentettek az erődtemplomokban, a festett mennyezetektől néha csak pár lépésre elhelyezett ’templomi ládák’, immár egyes parasztcsaládok tulajdonában. A XVIII. század végén például a székelyderzsi templomerődről olvassuk, hogy ott ’a dersi kommunitasban lakó emberek magok szabott rendek szerént tartják gabonás szuszéjkókat, az ezeken felyül lévő gerendákon pedig ládájokat’. 1887-ben Huszka József még többet lerajzolt belőlük, ezek nagyvonalú ornamentikájukkal, a fülkébe illesztett csokrokkal, virágtöveikkel közeli rokonai a templomi munkáknak.” (HOFER – MAKKAY, 1969, 13.)

A kapcsolatok azonban mindkét irányban hathattak, s nem csupán a bútorok, de a fazekas munkák (P. SZALAY, 1983; TAKÁCS, 1978.) és a textíliák (HOFER – MAKKAY, 1969, 12.) esetében, sőt hatással lehettek a templomi és otthoni tárgyakra vonatkozó terminológiára is. A helvét irányú hitvallások határozottan a két tárgyi rendszer közötti megfeleltetésekkel dolgoznak. A Debrecenbe „1567-dik esztendejében február 24., 25. és 26-dik napján tartott *zsínatra* egybehívott lelkipásztorok rövid hitvallása” részletesen érvel az *úrvacsora*, és általában a templomi szertartások során használt tárgyak és a hétköznapi használati tárgyak lényegi azonossága mellett:¹¹¹

„Ötödször: Krisztus és az apostolok az urvacsora kiosztása alkalmával, mely nem oltáron, hanem asztalon ment végbe, közönséges, olyan ruhát használtak, mint a melyet mindennap vi-

¹¹¹Ez a gondolat végső soron a szakrális és profán életszférák közeledéséhez, a mindennapi élet megszentelését célzó reformátori elgondolásokhoz kapcsolható.

seltek, a mint 1 Kor. 10. Luk. 22.: 'Nem lehettek az ur asztalának és az ördög asztalának részesei' – tehát az ároni ruhákat és oltárokat mellőzni kell. (...)

Hetedszer. Azokat, kik idegenszerű bálványozó ruhákba öltöznek, elítéli az Ur. Az ároni ruhák az ő hasznuk és céljukon kívül eső idegen dolgok, tehát kárhoztatandók. Annálfogva tisztességes, közönséges polgári, nem pedig babonás és bohóc öltözetet kell használnunk, a Krisztus s az apostolok példájára. Istentelenül fecsegnek az 'Interim' pártolók, kik a mózesi és ároni öltözeteket, oltárokat, egyéb eszközöket, ezen emberi hagyományokat, a melyek az isteni törvénnyel ellenkeznek, mint a bálványokat, a kovásztalan és miseáldozatot közönyös dolgoknak nevezik, a melyekkel élni vagy nem élni egyformán szabad¹¹². Mert semmi sem lehet szabados, a mi isten törvényében kárhoztattatik; ugyde a bálványok emberi hagyományok, oltárok, bálványozó öltözetek kárhoztatva vannak az első és második parancsolatban; tehát ezek használatát megengedni nem szabad.

Ha valaki azt az ellenvetést tenné, hogy az asztal használata a Salamon templomában épen oly jelképes mint az oltároké, arra így felelek: Az oltár használata változhatatlanul hozzá volt kötve az áldozathoz, de az asztalok a templomban és sátorban csak arra valók voltak, hogy a kenyeret rájuk tegyék és ott tartsák. Mivel tehát az asztal használata általánosabb és polgári dolog, melyet Krisztus és az apostolok is a vacsora alkalmával használtak, inkább helybenhagyható, de az oltárok visszavetendő, mivel azoknak a közéletben épen semmi hasznuk sem volt. Krisztus és az apostolok nem használtak mást, hanem csak asztalt. Ján. 3. Máté 26. 1 Kór. 10. Az áldozatokhoz csak az olyanok tartoztak, melyek már mint az árnyék mind elenyésztek. Krisztus a mi oltárunk, az áldozatok a választottak testei. Róm. 12. 15. Zsolt. 51. 1. Pét. 2. 1 Kor. 9. Zsid. 10. 12. Ézs. 6." (KISS, 1881, 517-518.)"

Hasonló alapelvekből vezethető le a szóban forgó tárgyak „esztétikája” is. Erről a magyarországi helvét irányú reformációra jelentős hatást gyakorló Második Helvét Hitvallás a következőket mondja:

¹¹²A közönyös, vagyis közömbös dolgok (adiaphora): az egyház életének olyan körülményei, melyekre vonatkozólag a Bibliában sem előírást, sem tiltást nem találunk. Meglétük, használatuk a helyi hagyományok és a hívek meggyőződése szerint alakítható mindaddig, amíg nem kerül ellentmondásba a Bibliával vagy a kánonokkal. A Debrecen-egervölgyi hitvallás szerint „Közönyös dolgoknak hívjuk a szent mással és atyákkal azokat a semleges cselekedeteket, a melyek törvények és szent s kötelező tekintélyek által parancsolva nincsenek, melyek magokban sem jók, sem rosszak.” (KISS, 1881, 198.)

„a keresztyének templomaiból és imaházaiból messze kell űzni minden ruházatbeli fényűzést, minden hivalkodást és mindazt, ami nem illik a keresztyéni alázatossághoz, fegyelemhez és tisztességhez. A templomok igazi ékessége nem elefántcsont, arany és drágakő, hanem azoknak egyszerűsége, jámborsága és erényei, akik a templomban forgolódnak.”¹¹³ Minden pedig ékesen és szép rendben folyják az egyházban, egyszóval minden a hívek épülésére történjék.” (Hitvallásaink, 1954, 184.)

A tárgyak használatba vétele, illetve készítése kapcsán tehát a *zsinatok* azt tartották jónak, ha a *gyülekezetek* arra szorítkoznak, amit Maquet instrumentális formának nevezett.

„Minden tárgy azért készül – írja Maquet –, hogy egy bizonyos környezetben funkcionáljon: a fegyverek háborúra és vadászatra készülnek, az ásóval és a kapával a földet műveljük, az autóval és a repülőgéppel utazunk, a hegedűvel és a zongorával zenélünk, a kelyhet és a miseruhát vallási szertartásokban használjuk. Ezeknek az ember alkotta tárgyknak mind sajátos alakjuk, színük és szerkezetük van, hogy különféle szerepeiket betölthessék. Némely esetben az alkotó – a mesterember, a kézműves, a mérnök vagy a tervező – túllép a minimális formai követelményeken. Egy fegyver a tusa ezüst berakása nélkül is nagyon jól el tudná látni feladatát, ugyanez mondható el a nem áramvonalazott autóról, és a nem nyújtott ablakokkal megépített repülőgépről is. A katolikus emberek éppúgy részt vennének a szertartáson, ha közönséges serleget használnának alatta, nem pedig bonyolult díszítésű fémmunkát. Az eszköz instrumentális formáját a tárgy azon jellegzetességei adják, amelyek a megszokott környezetben való hatékony felhasználáshoz szükségesek. (...) az 'instrumentális' szó... azt jelzi, hogy a formának meghatározott eszköz-szerepe van, a 'nem-instrumentális' pedig arra utal, hogy a tárgynak nincsen önmagán túl mutató célja. Lássunk egy példát: egy faragott fatálat. Ennek kontextusa a mindennapi élet: ételt tálnak fel benne. Alakja kerek, pereme lekerekített, feneke lapos. Ezek a formai jegyek instrumentálisak: a kerek forma és a lekerekített szél megkönnyíti a tisztítását, a lapos fenék pedig megóvjaa a felborulástól. A faragás egy része olyan mágikus jel, amely távoltártja a gonosz szellemeket, akik így nem rontják meg az ételt; ezek is instrumentálisak. De észrevevessük azt is, hogy a tál széle tökéletesen kerek, amit egy fafaragó csak keserves munkával tud kialakítani egy szál véső és kés segítségével. A mágikus szimbó-

¹¹³Ez lényegében az 1Tim 2,9 kiterjesztése és általánosítása: „Hasonlatosképen az asszonyok tisztességes öltözetben, szemérmességgel és mértékletességgel ékesítsék magokat; nem hajfonatokkal és arannyal vagy gyöngökkel, vagy drága öltözékkel, hanem, a mint illik az istenfélelmet valló asszonyokhoz, jó cselekedetekkel.”

lumok kiegyensúlyozottak és elegánsak; mellettük azonban található olyan minta is, amelynek pusztán díszítő szerepe van. Ezek a nem-instrumentális jellegzetességek is részei a formának. Ha feltárjuk a tál nem-instrumentális jellemzőit, a forma felfedi esztétikai minőségét.” (MAQUET, 2003, 34.)

Különösen érdekes az, ahogyan a hitvallás által „igazi ékességnek” nevezett jámborság vagy *kegyesség* – vagyis a vallási és profán élet biblikus mértékek szerinti folytatásának – jelei végül mint ékes feliratok, emblémák, címerek valóban a szakrális használatba vett tárgyak ékességeivé váltak. Ezeket interpretálva állapítja meg Szacsvay Éva, hogy „a használatban levő tárgyak a protestáns egyházművészet tárgyai, ’igehirdető’ tárgyak, a művészeti stílus felett, vagy alatt a bibliai idézetek határozzák meg a tárgyat, mint szakrális eszközt, a rajta levő szöveg a dekoráció is.” (SZACSVAY, 2007, 60.) (A/08. kép) Minden más dekorációval kapcsolatosan pedig az „ékes és jó rend”, vagyis a hívek lelki épülését előtérbe helyező elv érvényesül. Ami ennek ellene mond és babonáságra, bálványozásra vagy visszaélésekre ad alkalmat, azt száműzik a templomból, illetve a tárgyakról, ám a dekoráció egyébiránt *adiaphora*, vagyis a közömbös dolgok közé tartozik. Ebből is következik, hogy annyira szoros összefüggésbe kerülhetett a hétköznapi tárgyi világgal, annak ékítményeivel.

5.1.2. „Elidegenítés”

A vizsgált tárgy történeteknek témánk szempontjából fontosnak tűnő második pontja a használatból való kikerülés, a használat elhagyásának kérdése. Erről jóval kevesebb ismerettel rendelkezünk, a szakirodalom sem nagyon foglalkozik a témával, mindazáltal itt is egyértelműen megkülönböztethetünk két szituációt. Az egyik az, amikor a tárgyak sajátos metamorfózison mennek keresztül de lényegében nem hagyják el a tágran értelmezett közösséget és szent funkcióban történő használatuk gyakorlatilag tovább folytatódik. A másik szituációban viszont a tárgyak valamilyen okból ténylegesen elhagyják azokat a konkrét református közösségeket, melyekhez használatuk kötődik.

A használhatatlanná válás a református szakrális tárgyak esetében nem feltétlenül járt együtt a használatból való kikerüléssel, s ez utóbbi sem jelentette a tárgy „halálát”, életrajzának lezárultát. Egy ilyen tárgynak „halála” után, vagyis ha valamilyen okból – például tűzvész következtében – integritása végképp megsemmisült, jó esélye volt a „feltámadásra”. Ennek oka

feltehetőleg nem csupán a tárgyak esetleg nemes, vagy maradandó anyaga, vagy annak az alapelvnek a megjelenése, amit az átányiak azzal a megállapítással summáztak a 20. század derekán, hogy „mi mindenből kiveszünk mindent” (FÉL-HOFER, 1997, 53, 456-457, 473.).¹¹⁴ A tárgyak életrajzához – csakúgy, mint az emberekéhez – hozzá tartozik az öregedés, az elhasználódás. A református szakrális tárgykészlet is ki volt téve az elhasználódás jelenségének, s erre a jegyzőkönyvek tanúsága szerint az *eklézsiák* reflektáltak is. Az inventáriumok tele vannak a tárgyak felsorolása esetén azok korára és állapotára – csakúgy, mint anyagára, készítésének technikájára és esztétikai minőségére – utaló jelzőkkel, s ezekből kiderül, hogy a közösségek sok „ótska”, „viseltes”, „kopott”, „szakadott”, „igen régi”, „haszon vehetetlen” tárgy birtokában voltak. [Lásd szemelvények 5-6.] Jóllehet arra is van példa, hogy egy 17. századi skófiomos¹¹⁵ úrasztali terítő az 1980-as években valahol a vidéki Magyarország egyik kis *egyházközségében* felmosó rongyként fejezte be földi pályafutását¹¹⁶, ez azonban nagyon ritka eset. Az elhasználódott tárgyakat általában kímélték, helyettük az *egyházközség* egyik vagy több tagja azonos funkciójú újat adományozott, a régit pedig az úr asztala „bölcsőjében” vagy fiókjában, az *eklézsia* ládájában vagy a parókián őrizték, illetve – mint arra később részletesen kitérek – eladva árát az *eklézsia* hasznára fordították. [Lásd szemelvények 7] Miután a különböző textilneműk adományozása elterjedt szokássá vált a református közösségekben, ezekből igen sok halmozódhatott fel egy-egy *egyházközségnél*. Ezt a helyzetet az *eklézsiák* különböző módokon kezelték. Volt, ahol *rendeket* alakítottak ki, és ezeket felváltva használták. Amennyiben az *eklézsiának* több ilyen *rend* állt rendelkezésére, úgy a viseltesebb, ritkábban használt vagy – főképp a 18. század második felétől – a kevésbé értékes anyagból készült darabokat szükség esetén olyan *egyházközségeknek* adományozták, melyek szükében voltak ilyen tárgyaknak. Volt, ahol a karzat mellvédjét, a szószékfeljárót, végül minden alkalmas felületet ezekkel díszítettek. Ez a gyakorlat – mint azt Szacsvey Éva több esetben bemutatta (lásd például SZACSVAY, 2006) – a kegyes adományok reprezentációs funkcióinak felerősödéséhez vezetett. Nem egyedülálló, ám gyakorlattá válása miatt mindenképpen fontos hogy a Sepsi Református Egyházmegye 1728-1790 közötti egyházlátogatási jegyzőkönyveiben (KOLUMBÁN, 2005.) sokszor visszatér, hogy a felesleges – nem használatos – de jó állapotú

¹¹⁴Ezt az elvet – azaz, hogy egy paraszti gazdaságban mindennek megvan a maga rendeltetése és nem vesztet kárba semmi – a fogyasztói társadalom megjelenése előtti idők összefüggésében, és nem csupán a paraszti kultúrára vonatkozóan általánosan érvényesnek szokás tekinteni. Érvényesülésével számos esetben találkozunk az egyházlátogatási jegyzőkönyvekben is.

¹¹⁵Fém – általában ezüst vagy arany – szállal himzett.

¹¹⁶P. Szalay Emőke szóbeli közlése alapján.

abroszokat és kendőket az *eklézsia* a vizitátorok tanácsát követve eladják, s az árát „*az eklézsia hasznára*” vagy „*szükségére*” fordítják [lásd szemelvények 8-10.]. Hasonló célból más-
hol a skófiomos terítőket adják át egy mesternek, hogy az abroszt elégetve nyerje ki belőle a
nemesfémeket, s abból csináltassák meg a cinterem rogyadozó kerítését vagy a predikátor istál-
lóját, vagy földet vegyenek belőle amiből majd a mestert fizetik [lásd szemelvények 11.].
Arra vonatkozóan egy esetet kivéve nem találtam adatot, hogy vajon úrasztali felszerelési tár-
gyak bejártak-e hasonló életutat.

Az úrasztali edények esetében viszont igen gyakori a metamorfózis más formája. Na-
gyon sokszor találkozhatunk ugyanis azzal, hogy ezeket a tárgyakat – természetesen azokat,
melyek erre alkalmas anyagból készültek – a kegyes felajánlás intézményének keretei közt
felújítatják vagy újraöntik. [Lásd szemelvények 12-] Az *offerálás*nak ez a formája ráadásul
nem korlátozódik az anyaga miatt gyakran sérült ón tárgyakra és egyáltalán nincsen összefüg-
gésben a tárgy esetleges idegen – katolikus, vagy hadizsákmányból felajánlott ismeretlen –
eredetével. Hajdúböszörményben például, az *eklézsia* poharait – melyek közül az egyik eredetileg női
ékszertartónak készült – azért öntetik újra, mert azok méretükben olyannyira eltér-
nek, hogy nem illenek össze, mert páros használatuk nem praktikus (TAKÁCS, 1987, 246.).
Más esetben a jegyzőkönyv nem közli az újraöntés okát, ám a tárgy – korábbi bejegyzésekből
ismerhető – eredeti formájának és az új formának az összehasonlításából kiderül, hogy az új-
raöntés következtében az *eklézsia* egy nagyon népszerű, mondhatni divatos formájú tárggyal
gazdagodott [lásd szemelvények 7. és hasonló a 15.]. Az *úrvacsorai* edények *megjobbításá-
nak* sajátos formája az, amikor egy tárgy egymást követő generációk – olykor egy család több
nemzedékének – kegyes felajánlásai nyomán újul meg időről időre. Az első generáció készít-
tet egy ón poharat, a következő átalakítja kehellyé, egy következő az ón cuppa-t ezüstre cse-
rélteti, majd ismét egy következő testamentumilag hagy bizonyos mennyiségű aranyat az *ek-
lézsiára*, hogy abból aranyozzák meg az ezüst cuppa-t. Ezekben az esetekben előfordul, hogy
az előző nemzedék *inscriptio*jához az utódok hozzá fűzik saját mondandójukat, nem egyszer
megjegyezve, hogy Isten dicsőségére és az atyák emlékezetére mívelték ezt vagy azt a fiak.
Miután az *úrvacsora* alkalmával a fiak s azok fiai és leányai sokadízíglén – ahogy a rokonok,
barátok és a lokális kapcsolathálózat egyéb tagjai is – személyes kontaktusba kerülnek ezek-
kel, e tárgyak különösen is alkalmasak arra, hogy a közösséghez való kötődés, az elkötelező-

dés és természetesen a reprezentáció kifejezőivé és eszközeivé váljanak. [Lásd pl. szemelvények 5., 16-17.]

E tárgyak metamorfózisának tehát több formája is van. Ami azonban majd minden esetben, de az úrasztali edények metamorfózisainál mindenképp fontos, az a tárgyakhoz fűződő emlékezet megőrzése. Ha újraöntik, ha felújítják, még abban az esetben is, amikor az eredeti tárgy adományozóját nem vésik fel újra a tárgyra, a közösségi emlékezet törekszik a tárgyhöz kapcsolódó tudás megőrzésére. Ez legtöbbször a kommunikatív emlékezetben történik meg, ám a körülmények szerencsés alakulása esetén sokszor írásos formát is ölt (lásd ASSMANN, 1999). [Lásd szemelvények 19.]

E mnemonikus funkció sajátos megnyilvánulásaival találkozunk azokban az esetekben, amikor a tárgyak elhagyják „szülő közösségeiket”. Akár ideiglenesen, akár végleg történik ez, az eredeti „emlékezetanyag” általában a tárggyal együtt az új tulajdonos birtokába adatik és az ő gondjaira bízatik. Mintha a tárgynak elidegeníthetetlen része lenne az emlékezet(e). [Lásd szemelvények 20.] Ebből a szempontból sajátos például a Kecskeméti Ötvös Péter által 1667-ben a kassai *eklézsia* számára készített, ma a Miskolc Avasi Református *egyházközség* használatában lévő kenyérosztó tál története. (A/09. kép) A tál 1733-as felirata szerint:

„SZENT ISTENE DITSÓSSE/GÉHEZ A MISKÓLTZI KERESZTYÉN RE/FORMÁTA ECCLESIAJÁHOZ VALÓ NAGY INDÚ/LATÚ BUZGÓSÁGÁBÓL: MAGA KÖLCZEGIVEL CZINAL/TATTA E' SZENT EDÉNYT, IDVEZITŐ CHRISTVSA/ SZENT TISZTESSÉGÉRE, NEMZETES NÉGYESI SZEPESI JÁNOS BÓLDIG EMLÉKEZETE/ FEN MARADASARA ÉS MÁSOK KEGYES/ PÉLDÁJÁRA ANNO 1733”.

A tál valószínűleg azonos a kassai *eklézsia* „1671-es inventáriumában szereplő, Barna Ferencné Czechi Dorkó asszony által készítettett „*egy eregh medenczé*”-vel azonos, mely az 1710. augusztusi összeírásban már úgy szerepelt, mint ami „*Szepesi János uramnál van zálogban*”. Szepesi „kifizette az ecclesiát”, vagyis a kassaiaktól megvásárolta a tálat, amit később a miskolci *gyülekezet*nek adományozott. Ez utóbbi tényrt örökíti meg a donációs felirat (FARBAKY – KISS, 2009, 374.).

A használatból való kikerülés másik szituációjának meghatározó jellegzetessége viszont épp ennek az emlékezetnek a megváltozása, újradefiniálása vagy eltörlése.

Az egyik lehetőség az, hogy e tárgyak visszatérnek a „hétköznapi” vagy profán használati tárgyak körébe. Erre is látunk példákat, hiszen előfordul, hogy *hűtlen sáfárok* ellopják vagy az ellenség elrabolja ezeket. [Lásd szemelvények 13., 21-22.] Előfordul, hogy az ilyen esetekre felkészülve a tárgyakat eleve „mágikus védelemmel” látják el, vagyis olyan átokformulákat illesztenek felirataikba, melyek Isten büntetését helyezik kilátásba mindazok számára, akik megtörik a tárgy szentségét, vagyis azt, ami szent célra felajánlott, szentségtelen célra használják. [Lásd szemelvények 23.] Mint láttuk, az is előfordul, hogy e tárgyakat eladják. Ennek azonban szigorú – bár jobbára csupán informális – szabályai vannak, és abban az esetben, ha az *eklézsia* tagjai közt vagy a *vizitátorok*ban felébred egy ügylet kapcsán a szabályszerűség gyanúja, rögtön vizsgálatot kezdeményeznek az ügyben.

A fenti esetekben az alapvető motivációt minden bizonnyal a tárgy anyagi, vagyis nemcsak anyagában rejlő értéke adja, s a *sacrilegium* értelmét a vagyon felhalmozása jelenti. Számunkra érdekesebbek azonban azok az esetek, melyek velejárója általában a tárgy instrumentális karakterének felfüggesztése vagy megszüntetése. Ez történik a muzealizálás során. Végül soron persze ez sem más, mint egy másik kontextusban történő használatba vétel, tehát azt kell megvizsgálunk, hogy mire használják a továbbiakban ezeket a tárgyakat.

A református templomi felszerelési tárgyak nem-instrumentális értékével minden bizonnyal a *gyülekezetek* is tisztában voltak, s a tárgy *ékes, tsinos, czifra* vagy *igen szép* jellegére nagyon sokszor reflektálnak is az inventáriumokban. Azt azonban, hogy ez a minőség egy tőlük és tárgyaik használatától gyakorlatilag független értékrendszerben, vagyis „művészet” gyanánt is értékelhető, csak a 19. század folyamán fedezik fel. Ez a felfedezés nagyjából párhuzamos a 19. század utolsó harmadában egyre szaporodó „a (kézmű)ipar és a közízlés fejlesztését egyaránt célul tűző” (KISS E., 2009, 368.) nagy, könyvművészeti és ötvösművészeti kiállításokkal. Ezeket követi majd az 1896-os Millenniumi Kiállítás, és azok a Trianon utáni kiállítások, melyek a „történelmi Magyarország” iparművészeti emlékeinek bemutatásával a trauma feldolgozásának stratégiái közé sorolhatók. Ebbe a sorba illeszkedik az 1934-es református kiállítás is, melynek kontextusába azonban mindenképp érdemes beemelni három tényezőt. Egyfelől azt a folyamatot, melynek kapcsán a 19. század végétől „a kalotaszegi tárgyi világ és gondolkodás mint magyar népi- és mint református kultúra jelent meg” (SZACSVAY, 2010, 139.). Másfelől a református identitás korábban bemutatott „Kálvinista fordulatát”, ami ugyanebben az időszakban játszódik le, s aminek látható formát adnak az 1909-es és 1936-os

Kálvin-ünnepségek. „Az 1909-es Kálvin-jubileum nem annyira Kálvin kultuszát, hanem a kálvinizmus kultuszát fejezte ki Nyugat-Európában és Magyarországon egyaránt. Magyarországon ez alapvetően a protestantizmusnak a magyar nemzeti haladással és jóléttel való azonosítását jelentette, de igazából felekezeti ügy maradt.” (HATOS, 2006, 1167.) Ez a kiállítás azonban már egy külső és belső körülményeit tekintve jelentősen megváltozott egyház ügye. A világháborús és trianoni csapást szenvedő DmREk egyházkerület újjáépítése, újrászervezése mellett a Dunamellék sajátos helyzetéből fakadó egyházi reformprogram kidolgozása az 1921-ben Erdélyből Budapestre hívott és püspökké választott Ravasz Lászlóra hárult. Ravasz az egyházvezetés legfontosabb feladatát egy „intézményeiben, világnézetében, hitvallásában színtiszta, integrális kálvinizmus” megteremtésében és az ezt szolgáló, a belső egyházi élet megújítását célzó korszerű és egységes egyházépítő reformprogram kidolgozásában jelölte meg.” (KISS, 2009, 57. valamint a témához még KISS, 2006c, illetve HATOS, 2005.) Ravasz átfogó egyházszervező tevékenységével és a korszakkal korábban részletesen foglalkoztam. (Lásd a 2.1.2. fejezetet az 56. oldaltól, valamint a 4.3.2. fejezetet a 118. oldaltól.) Témánk szempontjából talán legfontosabb törekvése az volt, hogy az egyházban kialakult különböző gondolkodási irányok, *kegyességi* formák és egyesületek – *autonóm alakulások* – között összhangot teremtsen, s így próbálja megóvni a széteséstől a külső körülményeiben összetört közösséget. Ravasz munkája és személyisége jelentős mértékben hozzá járult ahhoz, hogy az új határok adta keretek között egyre határozottabban körvonalazódjék a reformátusok egysége.

Az 1934-es kiállítás három részből állt. A Magyar Nemzeti Múzeumban a *Református Történeti Kiállítást* rendezték meg, melyen a közgyűjtemények református vonatkozású anyagából válogattak. Az Iparművészeti Múzeumban *Országos Református Egyházművészeti Kiállításra* került sor melyen a hitélettel, az iskolákkal és az egyházi intézményekkel kapcsolatos tárgyakat mutattak be. Ennek a kiállításnak a legnagyobb újdonsága és revelatív ereje abban állt, hogy a korábbi évtizedekben ismertté vált, kiemelkedő minőségű és már múzeumokban őrzött¹¹⁷ tárgyak mellett olyan „élő” anyagot mutatott be, mely az *egyházközségek* által folyamatosan használt tárgyak kölcsönzésével állt össze. Végül a harmadik egység a Budapesti Református Teológiai Akadémián a Ráday Könyvtár kincseit bemutató kiállítás volt. (KISS E, 2009, 368-369.; SZANTNER, 2006.) A kor kiállítási gyakorlatából következően, és a megma-

¹¹⁷Szintén témánkhöz tartozik, hogy e tárgyak nem egy esetben azért kerültek múzeumba, mert a tulajdonos *gyűlekezet* az eladásukból származó pénzzel fedezte háborús kárait. Így a klenódium eladása illeszkedett a korábban ismertetett sémába.

radt dokumentációs anyagból következtethetően (Kiss E, 2009, 369.) a kiállított klenódiu-
mokhoz és *paramentumokhoz* – első sorban ötvöstárgyakhoz és textíliákhoz – nagyon kevés
magyarázatot fűztek, s így a tárgyak saját maguknak teremtettek értelmező közeget, melyet a
kiállító múzeumi tér is megerősített.

A kiállításnak jelentős sikere volt úgy az egyházon belül, mint a nagyközönség előtt és
különböző szakmai színtereken is. Ezzel a kiállítással és részben két évvel később, az *Institu-
tio* megjelenésének négy évszázados ünnepeivel az egyház vezetői épp azt kívánták repre-
zentálni – úgy a többségi társadalom, mint saját, Trianon által megcsonkított közösségük felé
–, hogy a kálvinizmus mennyire nem csak egy zárt, kisebbségi, felekezeti közösség ügye. Ezt
a célt szolgálta tehát a szakrális tárgyak *egyházművészet*ként, egy magas szintű tárgyalgó
kultúra produktumaiként történő bemutatása éppúgy, mint a kálvinizmus nemzetmegtartó ere-
jének tematizálása a magyar történelem eseményeinek újrainterpretálásában, vagy épp a we-
beri protestáns etika-konceptió recepciójában (lásd NAGY, 2009b.). A kiállított tárgyak to-
vábbra is a közösséghez való kötődés, az elköteleződés és természetesen a reprezentáció kife-
jezői és eszközei, továbbra is az emlékezet helyeiként funkcionálnak, és az emlékezet közép-
pontjában továbbra is az adományozás motívuma áll, azonban a dimenziók megváltoznak. A
kötődés és az elköteleződés iránya ebben az új kontextusban ugyanis már nem az adott szom-
szédtság, illetve lokáltság, hanem az új egységgé formálódó, önmagát kereső – ám ebben a
konstrukcióban eddig nem létezett – református egyház. A „kincsként” felhalmozott, és mú-
zeumi környezetbe állítva, ennek a környezetnek a fogalmaira hivatkozva új értékkel telített
tárgyak szerepe többek közt éppen az, hogy azon keresztül, hogy felmutatják, amit ez a közös-
ség – immár függetlenül a ténylegesen cselekvő egyéntől – a Nemzetnek adott, megerősítik a
közösséghez való tartozás és elköteleződés érzését, és hangsúlyozzák a reformátusság és a
magyarság közti szoros összefüggést. A kiállítást tehát legalább annyira – vagy sokkal inkább
– maga, mint a „világ” számára rendezte az egyház, ám abban, ahogy az egyház vezetői üze-
netüket a saját közösségük felé megfogalmazták, fontos retorikus szerepet játszott a kiállítás
helye, környezete, nyilvánossága.

Az egyház által, hasonló tárgyananyagból rendezett kiállításokon – így 2009. május 22-
én a debreceni *Nagytemplom* mellett felállított „Örökség sátor” esetében is – ugyanezzel a re-
torikus konstrukcióval találkozunk. Ezekben az esetekben – eltérően az elrabolt vagy az álla-
mi múzeumokban kiállítottaktól – e tárgyak instrumentális karaktere nem szűnik meg csak

felfüggesztődik. Ezeket a tárgyakat a legtöbb esetben *egyházközségi* használatból emelik át a kiállításba, s innen vissza is kerülnek az *egyházközségek* használatába, ám a kiállítás idejére a tárgy instrumentális karaktere határozottan megszűnik. 2009. május 22-én a *hálaadó ünnep* utolsó aktusa volt a *communio*, melynek során a *gyülekezet* a már említett cserép kelyhekkel vette a szent jegyeket, ám a résztvevő püspökök és egyházi vezetők a *Nagytemplom* 17. századi, emblemikus klenódiumait használták (A/10. kép). A *szenséges vacsora* helyszínétől nem messze, az „*Örökség sátor*” számos hasonló tárgy volt – korántsem példátlan biztonsági intézkedések közepette – kiállítva, melyeket másnap a sátor lebontását követően a lelkészek haza vittek. Jelentős szimbolikus erővel bírt volna, ha az *úrvacsorára* készülve a szervezők ünnepélyes keretek között, nyilvánosan használatba veszik a kiállított tárgyakat, ám ennek lehetősége fel sem vetődött.

5.2. A tárgyak értéke

A klenódiumok felajánlásával, használatával és használatból való kikerülésével kapcsolatosan eddig mondottakból úgy tűnik, mintha ezek a tárgyak bizonyos szituációkban újra (meg újra) az Appadurai által megfogalmazott „áruhelyzetbe” kerülhetnének, vagyis élettörténetük bizonyos pontján, vagy sokkal inkább az őket használó közösségben egy adott helyzetben e tárgyak „társadalmilag lényeges jellemzője a másik dologra történő (...) elcserélhetősége” volna (APPADURAI, 2008, 69.). [Lásd szemelvények 15.] E jellemzőjük révén a református klenódiumok olyanok, mint bármilyen más tárgy, vagyis időnként mozoghatnak árucikk-létmód és az elidegeníthetetlenség vagy eladhatatlanság társadalmilag megkonstruált állapotai között. Így pedig lényegileg különböznek a katolikus egyház felszentelt tárgyaitól, hiszen ez utóbbiak – ismét Appadurait idézve – a felszentelés révén – legalábbis szándék szerint – véglegesen szingularizált tárgyakká válnak, kikerülnek az adható vehető tárgyak köréből. A felszentelés aktuusa eredeti értelmében éppen ezt a kiemelést célozza: felszentelni annyit tesz, mint Isten számára elkülöníteni valamit, s így a felszentelt tárgy potenciálisan a transzcendens mutatkozásának helyévé válik. Ezzel szemben a református klenódiumok szingularizációja ideiglenes, bizonyos körülmények között felfüggeszthető s a tárgyak ismét áruhelyzetbe kerülhetnek.

Az elcserélhetőséghez hozzá tartozik a csereérték. Mi adja ezeknek a tárgyaknak az értékét? Mint szó volt róla, a templom, mint tárgyi rendszer elemei szoros összefüggésben álltak a templomon kívüli, kevésbé, ritkán vagy egyáltalán nem szingularizált¹¹⁸, mindennapi, profán tárgyak rendszerével, melyben a hasonló anyagból és formában készült tárgyak – a 17-18. században még az ón-, ólom-, és rézművesek termékei is – luxuscikkeknek számítottak, így jelentős csereértékkel bírva a reprezentáció, és – a kor gazdaságpolitikai elképzeléseivel összhangban – anyaguk révén a vagyonfelhalmozás eszközei voltak (H. CSUKÁS, 2001, 7.). Feltehető, hogy az egyháznak tett kegyes felajánlásoknak is lehetett hasonló konnotációja. A képzés azonban összetett. Hangsúlyoznunk kell ugyanis, hogy az egyháznak tett adomány mögött álló attitűd magyarázata református kontextusban legalábbis nem meríthető ki a bűnbocsátó céldulákkal kapcsolatos gyakorlatok katolikus egyházban bevett indoklásával, vagyis azzal, hogy a bűnös ember evilági kincseit az egyház romolhatatlan, túlvilági kincseire cseréli. Nem csupán azért, mert ennek az elvnek a kritikája jelentős szerepet játszott a reformáció elindításában, hanem azért is, mert éppen az adományozás reprezentációs funkciója mutatja, hogy annak voltak nagyon is evilági funkciói és következményei is, és ezek nem korlátozódnak a luxuscikkekre, hanem éppígy érvényesek lehetnek a fa vagy cserép tárgyak adományozására is. A felajánlások ráadásul nem korlátozódnak a klenódiumokra vagy paramentumokra, [lásd szemelvények 24.] sőt az adomány nem csupán anyagi természetű – pénz vagy termény – lehet, hanem kétféle munka is, aminek nyomán a hívek valóban úgy érezhették, hogy a saját kezükkel építik az Isten országát.¹¹⁹ Így nem meglepő, hogy a jegyzőkönyvekből sok esetben a nemzedékek egymást követő, egymásra rétegződő felajánlásai által épülő *eklézsia* képe rajzolódik ki. Az egyik nemzedék felépít egy fatemplomot a katolikusok által visza-, vagy elvett kőtemplom helyett. A következő nemzedék a fa templom helyébe kő templomot épít. A következő haranglábat állít, majd fiaik már tornyot építenek s az egy harang mellé másodikat öntetnek (mint a felirat általában hirdeti: Isten dicsőségére az *eklézsia* költségén vagy erejéből). A következő nemzedék ékes berendezést készített, majd felépül az orgona, s így adódik hozzá az *egyházközség* szükségleteit kiszolgáló épületek és készülétek sora. Sok esetben kita-

¹¹⁸Feltéve, ha a „kedvenc bögrém” kijelentést nem tekintjük szingularizációnak.

¹¹⁹Ennek a gondolatnak a kései származékaként is értelmezhetjük az akkori Református Egyház által központilag is szorgalmazott, és több *gyülekezetben* ténylegesen létrejött takarékmagtárak létesítését. Ezek nem csupán az aszályos években nyújtották a közösség számára a túlélés esélyét, de jó gazdálkodás esetén rendszeres jövedelmet biztosítottak az *eklézsia* számára. (MOLNÁR, 1987.)

pintható, hogy a sorrend fontossági, vagy értékrendet is tükröz. A legszükségesebbtől haladnak az ékességek felé.

Ez pedig azért is érdekes, mert az adományozott dolgok sokszor meglehetősen tünékenyek, vagy mint a cserép, törékenyek, „fogyóeszközök”. Talán ez is az oka annak, hogy bár a jegyzőkönyvek számos esetben tesznek róluk említést, mégis elenyészően kevés cserép *úrvacsorai* pohár maradt fenn. Azon kancsók élettartama is, melyekben az *úrvacsorához* használt bort gyűjtötték, illetve tartották, átlagosan 9-10 év volt. E tárgyak tehát viszonylag rendszeres pótlásra szorultak, s ez nem volt sem különösebben nehéz feladat, sem különösebben jelentős kiadás (lásd TAKÁCS, 1978, 332.).

Az érték fogalmának körvonalazása felé haladva a cserép tárgyak esete különösen is érdekes. Annak ellenére, hogy a Debrecen-egervölgyi Hitvallást követően sem elvi sem gyakorlati fenntartásokkal nem találkozunk a cserép klenódiumokat illetően, mégsem váltak igazi alternatívává még a szegényebb *egyházközségekben* sem. Az *eklézsiák* ugyanis – főképp a kelyhek, illetve poharak tekintetében – előnyben részesítették a „luxus kategóriájú” klenódiumokat. Általában ha voltak is cserép vagy fa klenódiumaik, legtöbbször arra törekedtek, hogy ezeket nemesfém vagy legalább aranyozott, illetve ón tárgyakra cseréljék, s ez nem csupán a polgárosodó, városi közösségekre volt jellemző. E tendencia alól azonban kivételt jelentettek azok a vidékek, melyek jelentős fazekassággal bírtak, illetve amelyekre egy-egy ilyen fazekasközpontnak erős volt a hatása. Az úrasztali cserépedények kutatásában úttörő munkát végző Takács Béla az 1970-es évek végén közel ötszáz *egyházközség* leltárát vizsgálta meg a történelmi tiszántúli egyházkerület területéről. Mint írja: „az egyházlátogatási jegyzőkönyvekben található leltárak adatai szerint 1808—1809-ben, valamint 1863-ban a beregi, bihari, debreceni, érmelléki, középszolnoki, nagybányai, nagykunsági, szabolcsi, szatmári, ugocsai egyházmegyéek *eklézsiái* között 125 templomban összesen 198 darab különféle cserépedény volt használatban” s itt – Beregszászt és Nagybányát kivéve falusi *gyülekezetekről* van szó. (TAKÁCS, 1978, 306.) Takács ezt azzal magyarázza, „hogy a városi közösség, a polgárság rangon alulinak tartotta a cserépedények használatát a templomi szertartásoknál. Ha módja volt rá, jobb esetben ezüsből, esetleg rézből vagy ónból készítette a nagy méretű bortartó edényeket.” Jóllehet a cserépedények kiváltására vonatkozó információk egybeesnek, ezt az interpretációt árnyalnunk kell. Egyfelől – bár ez a szám akkor, a néprajztudomány által eladdig elhanyagolt terület kutatásának kezdetén nyilván meglepően nagynak tűnt – a 125 *egyházközség* a

közel ötszáznak csupán a negyede körül van, s ugyanezen jegyzőkönyvekből az is kiderül, hogy ezek a tárgyak a legtöbb esetben nem egyedülként töltötték be egy funkciót: volt cserép butykos de volt ón kanta is. Hozzá tehetjük ehhez a tárgyak cseréjéről, a tárgykészlet fejlesztéséről imént mondottakat, vagy a hétköznapi és a szent tárgyak tárgyalt összefüggéseit.¹²⁰ Ezek összefüggésében a „rangon aluliság” tényezője a cserép tárgyak értékelésének csak az egyik összetevője. Takács azonban utal e tárgyak egy további, s talán mind közül a legfontosabb értékdimenziójára: „a korsók és butykösök remekműveknek számítanak”. (TAKÁCS, 1978, 305.) Takács itt a remekmű kifejezés alatt azt érti, hogy e tárgyak túlnyomó többsége „megrendelésre készült, ebből következően a mester tudásának, művészi készségének a legjavát igyekezett megmutatni a templom számára készített edényen.” (TAKÁCS, 1978, 305.) E tárgyak jelentős része azonban valóban remekmű a szó céhes értelmében, vagy legalábbis meglepően szoros kapcsolatot mutat azokkal a tárgyakkal, melyeket a tanulóévek leteltével „*remeklésre*” bocsátott fazekas vagy korsós céhlegények készítettek. Azt, hogy a *remek* milyen tárgyakból áll, mindig a céh előjárói határozták meg, s ezek közt nagyon sokszor találunk olyan nagyméretű *kantákat* vagy *cifra korsókat*, melyek mind méretben, mind funkcióban és sokszor díszítésükben is rokonai azoknak, melyeket az Úr asztalán láthatunk. Sőt arra is van példa, hogy egy-egy *remek* később úrasztali tárggyá válik. Az Úr asztalára tett tárgyak tehát valóban legtöbbször készítőik mesterségbeli tudásának legjavát tükrözik. Ez azonban nem egy egyszerű, szubjektív – vagy akár néprajzos szakértői – minősítés, hanem a szakrális és a mindennapi tárgyak közötti összefüggés egy újabb dimenziója, mely e minősítésben a tudásra, az alkotó – kreatív mintakövető – készségre és ezek közösség általi elismerésére, kanonizációjára való hivatkozás mozzanatát is magában hordozza. (A/11-12. kép)

Az *offerálás* és a cseréptárgyak értékének összefüggését végül még egy tárgytípus, a céhkancsók református *egyházközségi* használatba kerülésével szeretném tovább árnyalni. A céhkancsók a céhes közösségek különböző összejövetelein, hangsúlyosan a mesterválasztás az inas felszabadulása, a legény- vagy mesteravatások alkalmain teljesítettek szolgálatot. Ezek

¹²⁰ Meg kell említenünk azt is, hogy Takács – lényegében a mai napig klasszikusnak számító – szövege módszertani szempontból is több problémát vet fel. Nem tesz ugyanis különbséget lejegyzés és tényleges használat között, vagyis nem tudjuk, hogy – főképp azon közösségek, melyek a cserép edények mellett egyazon funkcióval bíró fém edényeket is birtokoltak – hogyan használták e tárgyakat, ha használták azokat egyáltalán. Nem tér ki továbbá a tárgyak készítésének korával kapcsolatos kérdésekre, melyek nyomán rekonstruálni lehetne egy adott korszak cseréptárgy-populációját a református közösségekben. (Természetesen az is kérdés, hogy a tárgyak gyors elhasználódása miatt, illetve a források és a fennmaradt tárgianyag hiányosságaiból következően volna-e értelme egy ilyen kísérletnek.) Végül problematikus a szerző fogalomhasználata is, hiszen a „városi” vagy a „polgár” meglehetősen összetett kategóriák.

a kancsók így a közösség összetartozását szimbolizálták. Ilyen közös kancsói nem csupán a céheknek voltak, hanem mindazon társaságoknak vagy testületeknek, melyek életéhez hozzá tartozott az asztalközösség. Ilyenek voltak a hegyközségek szőlősgazdái, különböző állattartó közösségek gazdái, vagy egyes falvak elöljárósága és természetesen a különböző egyházi közösségek. Ezekből a közösségi használatra készült, nagyméretű kancsókból számos darab a református *egyházközségek* úrasztalára került. Az adományozás útja és módja többnyire dokumentálatlan. Azokban az esetekben viszont, ahol a tárgy útját követni lehet, az *offeráló* általában maga a kisközösség volt. Sok esetben a motivációt sem ismerjük, ugyanis ezeknek a tárgyaknak a feliratait általában eredeti funkciójukat tükrözik, s anyagi természetükből következően utólag nem nagyon lehetett ahhoz kiegészítést fűzni. Tudjuk viszont azt, hogy az ilyen társaságok sokszor adományoztak Isten dicsőségére különböző felszerelési tárgyakat, főképp *paramentumokat*, így feltételezhetjük, hogy saját edényeik felajánlása mögött is ezt a motivációt. Ebben az esetben azonban ne csupán az egyén és közösség kapcsolatának, összetartozásának reprezentációjáról lehet szó, hanem a kisközösség és az *eklézsia* közti kapcsolat kifejezéséről is. A különböző funkciójú edények között pedig – bár vidékenként eltérő mértékben, de – jobbra összhang uralkodik. A debreceni fazekasoknál például azt tapasztalhatjuk, hogy nagyméretű céhedényeiken „a díszítőelemek sem tükröznék egyéni sajátosságokat, ugyanazok a motívumok láthatók rajtuk, amelyek a hasonló korú egyéb díszedényeken, elsősorban a remekeken és az úrasztali edényeken.” (P. SZALAY 1989, 186.)

5.3. Kontextusok

5.3.1. Tárgyi rendszerek

Ezeket az értékadó, illetve a tárgyak használatba vétele és a használatból való ki- illetve más használatokba történő átkerülése közötti időszakban a használatot meghatározó kontextusokat Appadurai fogalmával értékrezsimnek nevezem (Meghatározását lásd a 50. oldalon) A értékrezsim fogalmát Appadurai a cserét irányító szabályok és kritériumok meggyöngyülttségével jellemezhető, a kontextusok közötti átmeneti szituációból kiindulva közelíti meg. Mint írja, az értékrezsim fogalma „nem előfeltételezi minden egyes árucseré esetében a kulturális feltevések teljes egybeesését; az értékek összhangjának szintje helyzetről helyzetre, áruról árura vál-

tozhat. Az értékrezsimek ebben az értelemben megférnek a standardok kölcsönös elismerésének alacsony, illetve magas fokával is. Ezek az értékrezsimek felelősek a kulturális – kultúrán itt helyhez kötött, lokális jelentésrendszereket értve – határok átlépéséért az áruk folyamatos áramlása révén.”¹²¹ (APPADURAI, 2008, 70.) Úgy tűnik tehát, mintha az értékrezsím fogalma az egyébként inkább statikus vagy rögzített kulturális jelentésrendszerek adott tárgyakra és szituációkban érvényes interpretációját jelentené.¹²² Magam az értékrezsím fogalmát inkább a lokális jelentésrendszerek felől közelítem meg, s az eddig bemutatott jelenségeket értelmezve azt próbálom bemutatni, hogy egy-egy ilyen rendszernek a kontextusok közötti váltás eseteire érvényes interpretációja hogyan gyökerezhet magában a rendszerben, s így az az átmenet helyzeteiben sem feltétlenül tűnik meggyöngyölni. Ezeket a rendszereket – Appadurai lokalitás-fogalmából kiindulva – dinamikusnak, pontosabban interaktív karakterűnek tekintem. Az interaktivitás itt azt jelenti, hogy a rendszer változásában, a normák adott helyzetekre történő alkalmazásával kapcsolatos diskurzus során, az aktuális – külső – környezettel való szoros összefüggés mellett a rendszer korábbi változásainak az emlékezetben megtartott tapasztalatai – nevezzük ezt hagyománynak – is megjelennek.

A bevezetőben már szintén idézett appadurai-i lokalitás-fogalom a kultúra egy sajátos kommunikatív, vagy diszkurzív megközelítését teszi lehetővé. Számára „a lokalitás mindekelőtt kapcsolatokat és kontextusokat, és nem fokozatokat vagy térbeliséget jelent... melyet a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiái, és a viszonylagossá vált kontextusok közötti kapcsolatsor hoz létre. (APPADURAI, 2001, 3.) Az interaktivitás technikái segítségével aktualizálják, érvényesítik és adják tovább a lokális szubjektumok – a rokonság, a szomszédok, a barátok és az ellenségek meghatározott közösségéhez tartozó, vagyis a lokalitás mint interakció folyamataiban résztvevő szereplők – a hagyományt, s ezekben a folyamatokban reprodukálják magát a lokalitást. Ebben a folyamatban kiemelkedős szerepet töltenek be azon helyek és tárgyak, melyeket a lokalitás már „magáévá tett”, amelyekben végső soron „elnyeri anyagi mivoltát” (APPADURAI, 2001, 5.), s amelyeket más elméleti keretek között, mint utaltam rá az emlékezet helyeinek nevezünk (NORA, 2003). E tárgyak az identitás szim-

¹²¹ Azt is mondhatnánk, hogy az értékrezsím ebben a megfogalmazásban a tárgyak életét inkább az átélt átmeneti rítusok, mint a státuszok és szerepek felől közelíti meg.

¹²² Jóllehet Appadurai lokalitás-fogalmából egyébként nem következik e jelentésrendszerek statikus voltának feltételezése (l. APPADURAI, 2001.) így elképzelhető, hogy a fogalom általam érzett statikussága inkább eredendő tágasságában gyökerezik.

bólumai, s ilyen szimbólumoknak tekintem azokat a helyeket és tárgyakat is, melyek vizsgálódásom fókuszában állnak.

Erre az egyik okot a fejezet alapproblémájaként értelmezett jelenség során kibontakozó diskurzus szolgáltatja, melyben a „*cserépkrigli*”¹²³ mind a Vezetők, mind az „ellenzék” értelmezésében ezt a funkciót tölti be. A másik ok történeti jellegű. Azon változások közt ugyanis, melyeket a reformáció az „új hithez” csatlakozó emberek vallásgyakorlatában eredményezett, az egyik legjelentősebb és leglátványosabb éppen az *úrvacsorá*ban való részesedés módja volt, mely mögött jelentős teológiai változások is álltak. Az elvek és a gyakorlat változása egy, a rítus tárgyszükségletében keletkező hiátust eredményezett. Az ennek betöltésére kialakuló gyakorlat a helyi *egyházközség*, a lokális közösség tagjainak olyan részvételére adott azután lehetőséget, melyben az – egyéni és közösségi – identitás reprezentációja kiemelkedő szerepet játszott. Több esetben a templom felszerelését egy földesúr vállalta, ám a *gyülekezet* bármely tagja, aki megtehetette vagy meg akarta tenni, éppen úgy adományozhatott – készíttethetett vagy vásárolhatott – valamilyen tárgyat az úr asztalára. Az adományozás gyakorlata idővel elvált a *gyülekezet* valós szükségleteitől, aminek következtében számos helyen több *úrvacsorai* „készlet”¹²⁴, „*rend*” is volt, így a különböző ünnepeken más-más készlet használatára – s így a reprezentáció differenciált módjainak kialakítására – nyílt lehetőség. Ott, ahol nem halmozták egymásra azokat, hasonló rendek alakulhattak ki – olykor a klenódi-umokéval összefüggésben – a templomi célokra adományozott textíliák használatában is. Miután az *offerálás* tényét és a felajánlóra utaló valamilyen jelet a tárgyakon rögzítették, a klenódi-umok – és általában a templom céljaira használatos tárgyak, beleértve gyakorlatilag mindent

¹²³E diskurzushoz tartozik Gyöngyösi Korsós András egy 2009 augusztusában megjelent írása is (GYÖNGYÖSI KORSÓS, 2009b), melyben az akkor megrendezett Csillagpont tábor záró istentiszteletének televíziós közvetítése kapcsán ismét látóterébe kerül a *cserépkrigli*. A következőket írja: „*Leginkább egy ócska vidéki – mondjuk így, más szót nem találva rá – könnyűzenei fesztiválhoz hasonlított, ahol ráadásul időközönként lelkészek ugrottak palástban a színpadon, hogy a nemzeti színű szalaggal átkötött kenyeret és a zöld mázas kriglit konszekrálva, kiszolgáltassák a szertartás alatt egyébként az elviselhetetlen meleg miatt magukból kivetkőzött koncelebráló lelkészekkel együtt az úri szent vacsorát.*” Az idézett szöveg nem csupán a *cserépkrigli* korábban említett funkcióját erősíti meg, de a szóhasználaton keresztül – a konszekrál és koncelebrál olyan római katolikus teológiai fogalmak, melyeket a református teológia nem használ a saját szertartásaival kapcsolatosan – egyértelműsíti is ezek idegen voltát.

¹²⁴A készlet szó itt első sorban nem a funkcionálisan összetartozó tárgyaknak egy olyan együttesét jelöli, melyeket azonos stílus vagy anyaghasználat jellemez (mint egy étkezészetet). A készletek összetartozásának elvét kizárólag a lokális közösség hagyományai határozzák meg, melynek szervező elve éppúgy lehet a stílus, mint az adományozók közti családi kapcsolat vagy valamilyen rangsor esetleg kronológia. A készletek ilyen rendjére kiváló példa a háromszéki Zalán *ekléziája* tűzvészben elpusztult készségeinek pótlása 1746-körül [lásd szemelvények 25. A szövegben jól követhető a készletek kialakulása is].

az ajtótól az úrasztalán keresztül a harangig – készíttetése a közösség által szabályozott reprezentáció egyik formája, s egyben a személyes hit megvallása (SZACSVAY, 2007, 60.) is volt.

Az *úrvacsorai* kehely, vagy pohár tehát összetett jelentéseket hordozó tárgy. Elsődleges funkciója természetesen az, hogy az *úrvacsora* kiosztásának alkalmával a bort, ami a református teológia álláspontja szerint Krisztus vérének jele, hordozza. A református teológia sarkalatos tétele az *úrvacsora* két szín alatt történő kiszolgáltatása, vagyis a katolikus gyakorlattal ellentétben a reformátusok a Krisztus testét jelképező kenyeret és a vérét jelképező bort is veszik. Az *úrvacsorai* jegyek közül Krisztus vére, a bor szimbolikája kidolgozottabb és jelentősebb is, hiszen Krisztus – a teológia biblikus gyökerű szimbolikus nyelvén mint Isten Báránya – vére mossa le az ember bűneit. Ez a szimbolika áll a keresztség értelmezése mögött is¹²⁵, így a vér a bűntől való megszabadulás legfontosabb jele.¹²⁶ A kelyhekkel a *gyülekezet* minden egyes tagja, aki jogosult a sákramentum vételére, rendszeresen testi kapcsolatba, „ismeretségbe” kerül,¹²⁷ s ez a körülmény nagy valószínűséggel hozzá járul e tárgy kiemelt jelentőségéhez. Az *egyházközség* bármely tagja *offerálhatott* kelyhet, ám e tárgyak elkészítése – bár a mérettől, illetve a felhasznált anyag fajtájától és mennyiségétől függően, de egyértelműen – anyagi természetű áldozatot követelt, s így az ajándékozás lehetősége egyfelől függött az illető anyagi helyzetétől, másfelől alkalmas volt annak reprezentálására is. [Lásd szemelvények 7., 13., 16.] Az adományozók főképp természetesen az *egyházközség* módosabb, illetve nagyobb presztízzsel bíró tagjai közül kerültek ki, ám arra is van adatunk, hogy egy *gyülekezet* számára egy koldus adományozott kelyhet. Az anyagi áldozathozatal a református gondolkodásban nem érdemszerző jótétemény, vagyis pénzen nem lehet bűnbocsánatot vásárolni, viszont két szempontból is fontos. Egyfelől az anyagi áldozat hálaáldozat Krisztusnak a hívővel közölt jótéteményeiért, vagyis a kegyes életfolytatás természetes része, s így látható formája e kegyes vagy jámbor életfolytatás bizonyítéka is. Ennek jelentőségére utal a hálaáldozatul, „Isten dicsőségére” történő felajánlások kihirdetése és nyilvános bemutatása is. [Lásd szemelvé-

¹²⁵ Ezt részletesen kifejtik a Heidelbergi Káté keresztséggel foglalkozó 69-74. kérdései is.

¹²⁶ Lásd Róma 3,25 „Kit az Isten eleve rendelt engesztelő áldozatul, hit által, az ő vérében, hogy megmutassa az ő igazságát az előbb elkövetett bűnöknek elnézése miatt...” vagy 1Pt 1,2 „Akik ki vannak választva az Atya Isten eleve rendelése szerint, a Lélek megszentelésében, engedelmségre és Jézus Krisztus vérével való meghintésre...” A Megváltó vérének ilyen szimbolikus tartalma azokban az áldozatokban gyökerezik, melyeket a mózesi törvények rendeltek el, amely törvényeket az evangéliumok álláspontja szerint Krisztus töltött be.

¹²⁷ Ennek a kapcsolatnak az intenzitása természetesen függ attól, hogy a *gyülekezet*ben hány alkalommal osztottak egy esztendőben *úrvacsorát*, milyen volt az egyházfegyelem (mennyire vették komolyan a részvételt az emberek), illetve hogy egy *ekklézsiának* hány darab kelyhe volt. A jegyzőkönyvek tanulsága szerint főleg a 17. század végéig nagyon sok *gyülekezet* egyetlen kehellyel rendelkezett, s ez a közösség érzetét még intenzívebbé tette.

nyek 26., 29.] Különösen azon esetekben vetődhet fel egy ilyen interpretáció létjogosultsága, melyekben a tárgyakon az adományozó neve mellett egy-egy – nem kimondottan az *úrvacsora* szereztetési igéjéből származó – bibliai idézet, parafrázis, hivatkozás is megjelenik.¹²⁸ [Lásd szemelvények 27-28] Másfelől a református gondolkodás számára általában, és a történelem hányattatásai közt Magyarországon különösen is oly fontos kegyelmi kiválasztás (predestinatio) bizonyítéka. Mint Kálvint elemezve Max Weber kifejti: „Ha most azt a kérdést vetjük fel, hogy a református mely hatásokról ismerheti fel kétségtelenül az igaz hitet, erre a válasz az, hogy a keresztyén ember olyan életmódjáról, mely Isten dicsőségének gyarapítására szolgál. Hogy mi szolgál erre, azt közvetlenül a bibliában kinyilatkoztatott, közvetve a világnak tőle teremtett célszerű rendjéből (...) kitűnő akaratából tudjuk meg. Különösen úgy ellenőrizhetjük a saját kegyelmi állapotunkat, ha lelki állapotunkat összehasonlítjuk azzal, amilyen a biblia szerint a választottaké, pl. az ősatyáké volt. Csak a választottaknak van a fides efficax¹²⁹ igazán birtokában. Csak ez képes újjászületés (...) és egész életének ebből fakadó megszentelése által Isten dicsőségét valóban, nem csak látszólag, jó cselekedeteivel gyarapítani. S mikor tudatában van annak, hogy az ő életmódja – legalább alapjelleme s állandó szándéka szerint (...) – egy benne élő, Isten dicsőségének gyarapítására szolgáló erőn alapul, tehát hogy az nem csak Isten akarata szerint való, hanem elsősorban Istentől létrehozott, akkor éri el a legfőbb jót, melyre ez a vallásosság törekszik, t.i. a kegyelemről való bizonyosságot. (...) Amily teljességgel alkalmatlanok tehát a jó cselekedetek arra, hogy az üdvösség elnyerésére szolgáló eszközök legyenek – éppolyan nélkülözhetetlenek, mint a választottság jelei. Ezek technikai eszközök, de nem az üdvösség megvásárolására, hanem az üdvösség miatt érzett aggodalomtól való megszabadulásra.” (WEBER, 1923, 73.) Weber téziseit, így az elmélet magyarországi viszonyokra történő alkalmazásának lehetőségét több kritika – utóbbi esetben cáfolat – is érte (lásd MOLNÁR, 2005.), itt azonban nem a gazdasági viszonyok átalakulására vonatkozó végkövetkeztetésére, hanem Kálvin-interpretációjára hivatkozom, melynek érvényességét maguk a szóban forgó tárgyak támasztják alá. E tárgyak retorikájában, vagyis egyfelől

¹²⁸ Korábban ennek a jelenségnek az első interpretációjakor idéztem Szacsavay Éva azon megállapítását, mely szerint ezek a tárgyak éppen ezért „igehirdető” tárgyak. Ezzel kapcsolatban meg kell azonban jegyeznem, hogy az elgondolás nem terjeszthető ki minden probléma nélkül a református templomi tárgyak minden osztályára. Míg a textíliákon szinte minden esetben találhatunk feliratot, és ezek szintén majd minden esetben tartalmaznak valamilyen bibliai utalást, addig az úrasztali edények általam áttekintett halmazában az arányok teljesen másak. A tárgyi valójukban és a jegyzőkönyvek lejegyzései alapján megismert tárgyaknak csupán nagyjából a kétharmadán található valamilyen inscripto-t, s a feliratos tárgyaknak legfeljebb a fele hordoz hasonló bibliai utalásokat.

¹²⁹ A „hathatós hit” vagyis az élő, mindig aktív tevékenységben megmutakozó, cselekvő hit.

az inscriptiok másfelől az adományozásra reflektáló jegyzőkönyvek szövegeiben ugyanis állandó fordulat az, hogy az adományozó „*Isten dicsőségére*” – s többnyire az is, hogy „*kegyes indulattyábúl*” – adta e pohárt az *ekléziának*. [Lásd szemelvények 3., 5., 12., 16.] Jóllehet az adományozás az egyén gazdasági státusának reprezentálására is alkalmas, ám e státus is ebben az összefüggésben nyeri el valódi értelmét, s innen érthető meg a már említett koldus *offerálása* mögötti indulat is. Ő feltehetőleg nem a feleslegéből adott¹³⁰, s azzal, hogy adott, kiválasztottsága felől óhajtott bizonyosságot szerezni s erről bizonyosságot tenni. E koldus esete mindazáltal egyedi vagy legalábbis ritka lehetett. Sokkal többször fordult elő, hogy a kelyhek a közösség magas társadalmi státussal bíró tagjai vagy családjai adományozták, s így az adomány a társadalmi státust is reprezentálta.

Az adományra, mint szó volt róla, számos – de nem minden – esetben felkerült az adományozó neve. A kelyhek ezáltal az adományozó „személyes emlékművévé” is válnak, ám ez az értelmezés mindenképpen árnyalásra szorul. Nagyon sok esetben ugyanis a felirat egy rejtvény. Előfordul, hogy a felirat egy „helybéli lakos”-ról tesz említést. Nagyon gyakori, hogy az adományozónak – kijáró megszólítással együtt – csupán a monogramját olvashatjuk a kelyhen, s az is előfordul, hogy az egész felirat lényegében rövidítés: csak a szavak kezdőbetűit tartalmazza. [Lásd szemelvények 14., 19.] Sokszor találkozunk azzal, hogy a különböző jegyzőkönyvekben a lokális emlékezetre hagyatkozva felfedik ezeknek a rövidítéseknek a jelentését, ám az sem ritka, hogy a *vizitátorok* már csupán azt tudják megjegyezni, hogy a betűk jelentését immáron senki sem ismeri. Ugyanezt a feliratok nélküli kelyhek és klenódiumok esetében is tapasztaljuk. A helyi közösség nemzedékeken keresztül őrizheti a tárgy adományozójának emlékét, ám sokszor előfordul, hogy „nincsen már, aki emlékezne” eredetére. A klenódiumokhoz fűződő emlékezet különös esetei azok, amikor – akár egyes személyekhez, adományozókhoz kapcsolódva akár ilyenek nélkül –, e tárgyak a lokalitás történetének hordozóivá, illetve e történet elmondásában az emlékezet kapaszkodói lesznek. Nem csupán az emlékezet helyeiként funkcionálnak, hanem magának a történetnek a „forгатókönyvét” jelentik. Ezek a történetek pedig a legtöbb esetben nem „csupán-történetek”, hanem kegyelem-történetek, mert a tárgyak túlélő-, vagy megmaradó-tárgyak. Túléltek a tűzvészeket, földrengéseket,

¹³⁰ A templomjáró koldus számára feltehetőleg ismert volt az „özvegy asszony két fillérje” címet viselő evangéliumi elbeszélés: „Láta pedig [t.i. Jézus] egy szegény özvegy asszonyt is, hogy abba [a perselybe] két fillért vete. És monda: Igazán mondom néktek, hogy e szegény özvegy mindenkinél többet vete: Mert mind ezek az ő fölöslegükből vetettek Istennek az ajándékokhoz: ez pedig az ő szegénységéből minden vagyonát, a mije volt, oda veté.” Lk 21,2-4.

a különböző hordák dülását a „tatóroktól” az „oroszokig”. Felirataikat felhasználva kronológiai sorrendbe állítva azokat, elmondhatóvá válik a közösség története, ami így üdvtörténet, kegyelemtörténet is. Így azután a tárgyak nem csupán az emlékezet helyei, hanem szakrálisak is abban az értelemben, hogy a lokalitás épp e tárgyak által hordozott történetének, mint megfelelő felkészültségnek birtokában e tárgyak a transzcendens mutatkozásának hordozóivá is válnak. Nem a jelenség római katolikus értelmében, vagyis egyfelől nem felszentelt tárgyak, másfelől nem is a Krisztus vérévé átváltoztatott bort hordozzák, hanem úgy, hogy az Isten kegyelmi kiválasztását jelző eseményekre emlékeztetnek. Ez a karakterük pedig „igazi ékesség” gyanánt éppúgy hozzáadódik esztétikai minőségükhöz, mint adományozóik feliratok által megörökített jámborsága.

Mindaz, amit a kehelyről, mint a reprezentáció összetett médiumáról írtam, a szentség református fogalmában sűrűsödik össze. Református értelmezésben egyetlen dolog – tárgy vagy hely, sőt személy – sem szent önmagában. A dolgok Krisztusra nézve lehetnek szentek. Miután pedig Krisztus teste ezen a földön az Egyház, az Egyház egyes tagjai pedig Krisztus tagjai¹³¹, ezért a dolgok is az Egyház, egészen pontosan az *egyházközség* illetve *gyülekezet* mint aktuális Egyház összefüggésében válnak szentté.¹³² Így nem szent a templom sem önmagában. A katolikus templom szentségét a benne jelenlévő ereklje adja. A református templom szentségét a benne jelen lévő, összegyülekező Krisztustest-*gyülekezet* adja, ami azt is jelenti, hogy a szentség nem a helyhez, hanem a közösséghez kapcsolódik. A hely, maga az épület *adiaphora*, vagyis lényegtelen. Lehet istálló éppúgy, mint megörökölt pápista templom, a lényeg az, hogy alkalmas legyen a Krisztustest-*gyülekezet* befogadására, s amint a *gyülekezet* nincsen jelen, a hely szentsége is megszűnik. Az egyes tárgyak is attól és csak addig lesznek szentek, amikortól és ameddig a *gyülekezet* használja azokat. Ez a szentség, mint a református kultúrához kötöten megfogalmazódó szakrális, szintén felkészültség jellegű (KORPICS – P. SZILCZL, 2007, 22-24.). Felismerését meg kell tanulni, s ez feltételezi a rá vonatkozó ismeretek, a jelentésrendszer hagyományozását.

A közösségnek ez a felfogása minden bizonnyal hatással van a nyilvánosság református értelmezésére is, hiszen így a *gyülekezet* – melynek mint szakrális közösségnek a lelkész

¹³¹ Lásd 1Kor 12,27: „Ti pedig a Krisztus teste vagytok, és tagjai rész szerint.”

¹³² Talán e szentség vonzása adja az egyik lehetséges magyarázatot az adományozásra is: általa az adományozó is megszentelődik, hiszen nem önmagában a tárgy anyagi értéke, hanem a szubjektív fontossága, emlékezete, mesterségbeli művészete, stb – mindaz, amit mi teszünk hozzá – adja a tárgy valódi értékét.

is része – mint kollektív ágens extern perspektívából nézve egy reprezentatív jellegű nyilvánosság színterét hozza létre.

Amennyiben az *ecclesia* – és a vele sokszor egybe eső *communitas* – lokalitás értékrezsimként interpretálható, úgy a lokális jelentésrendszernek az *eklézsia* felől nézve mindenképp a központi értékfogalma ez a szentség, mely azzal együtt, hogy a kelyheket e szentség médiumaiként gondoljuk el, érthetővé teszi a kelyhek használatával, illetve a kontextusok közötti vándorlásukkal – vagyis használatba vételükkel, illetve használatból való kikerülésükkel – kapcsolatos, korábban részletezett jelenségeket is.

5.3.2. Etnotáják

Az előző fejezet egyik fontos tanulsága az, hogy a református *egyházközségek* használatában a régi és az új tárgyak párhuzamosan voltak jelen. A régiek az újak számára mintaként is szolgáltak és a kelyhek esetében például a megváltozott szükséglet – a nagyobb űrtartalom iránti igény – hosszú dialógust folytatott a megszokott formákkal, míg végül, a 18. század végére, kialakult az, amit református ízlésnek lehet nevezni. Ebben a folyamatban kiemelkedő szerepet játszottak az olyan tárgyalgó központok, illetve közösségek, mint a debreceni, kecskeméti vagy mezőtúri fazekasok és ötvösök. Az ötvös-, illetve fazekasműhelyek hatásainak teljes feltárása még várat magára. Az azonban bizonyosnak tűnik, hogy e mestereknek jelentős szerepe volt azoknak a „kontextusoknak” a kialakulásában, amelyek összefüggésében a református közösségek, mint lokalitások és mint értékrezsimok formálódtak és léteztek.¹³³

Appadurai a Lokalitás teremtéséről írt, már idézett tanulmányában a lokalitás fogalma mellé helyezi a szomszédság fogalmát, amivel azokra a ténylegesen létező társadalmi formákra utal, „amelyekben a lokalitás mint dimenzió vagy érték, változatos módon nyilvánul meg. A szomszédságok ebben az értelemben olyan megragadható közösségek, amelyeket realitásuk – legyen az térbeli vagy virtuális – és a társadalmi reprodukcióra való képességük jellemez.” (APPADURAI, 2001, 3-4.) A szomszédság és a lokalitás közötti kapcsolatot a helyi tudás jelenti,

¹³³ Ebből a szempontból különösen is érdekes az a hipotézis, mely szerint „már a hódoltság kori tálakon is van hátul akasztófül, tehát nemcsak asztali edények voltak, hanem a fal díszítésére is szolgáltak, valószínűleg nem a konyhában, hanem a lakószoba asztala melletti falon. Lehetségesnek tartjuk, hogy a tálasedény divatja összefügg a reformációval, tudniillik feltűnő, hogy a legjelentősebb tálasközpontok református városokban alakultak ki.” (DOMOKOS, 1991, 542.)

ami annak ismerete, hogy „miként kell megbízható lokális szubjektumokat, valamint olyan lokális szomszédságokat létrehozni, amelyekben ezek a szubjektumok felismerhetők és szervezhetők lesznek. Ebben az értelemben helyi tudásnak nem azt tekintjük, ami alapvetően ellentétben áll egyéb tudásokkal – és (nem lokális nézőpontból) a megfigyelő kevésbé lokalizáltnak tart –, hanem amit a helyi teleológia és éthosz annak tekint.” (APPADURAI, 2001, 6.) A szomszédság Appadurai értelmezésében alapvetően kontextusként funkcionál a lokalitás számára, ám ahhoz, hogy meghatározható legyen, maga is kontextusokat igényel – sőt, a lokális szubjektumokon keresztül teremt. A lokális szubjektumok ugyanis miközben „a termelés, a reprezentáció és a reprodukció társadalmi tevékenységeivel foglalatosságnak (például a kultúra munkájában), általában akaratlanul is olyan kontextusok létrehozásához járulnak hozzá, amelyek túlléphetik a szomszédság létező, anyagi és konceptuális határait.” (APPADURAI, 2001, 11.) A szomszédságok mindig valamivel szemben jelölődnek ki – mint az irtás az erdővel szemben – s értelmezésükhöz szükség van erre a szemben álló másik entitásra is. Ez a „kontextus-elmélet” lényegében „annak az elmélete, hogy miből, mivel szemben, minek a dacára és mivel kapcsolatban teremthető meg a szomszédság” (APPADURAI, 2001, 10.). A szomszédságok és a kontextusok azonban dinamikus karakterrel bírnak, vagyis az, ami először kontextusként jött létre vagy interpretálódott, a lokális szubjektumok ténykedéseinek köszönhetően könnyen válhat a szomszédság kiterjesztésévé.¹³⁴ A szomszédságok és kontextusok sokrétű kapcsolatának számunkra két aspektusa bír különös jelentőséggel. Egyfelől „...az egyes szomszédságok olykor felismerik, hogy saját logikájuk tulajdonképpen általánosabb logika, mely által Mások szintén felismerhető, társadalmi, emberi és helyzeti életvilágokat teremthetnek.” (APPADURAI, 2001, 9.) Amikor ez a tudatosság jellemzi a szomszédságok – illetve kontextusok – egymáshoz való viszonyát, akkor ezeket etnotájakként gondoljuk el. Egy etnotájakként elgondolt kontextus egy szomszédság számára azonban nem csupán kontrasztként járulhat hozzá annak megkonstruálásához, hanem hasonlóságokkal és kulturális mintákkal is. Vagyis szerveződhet etnotáj az egymásnak kontextust szolgáltató szomszédságok által közösen osztott értékítéletek egy adott szintjének alapján is. Így az etnotáj értékzezsímként is funkcionálhat. A második fontos aspektus az a különbség, ahogyan a szomszédságok saját lokali-

¹³⁴ Ilyen lehet egy település összefüggésében az „alvég” és a „felvég” vagy az egykor különálló, de később összenőtt települések. Ezek egyfelől egymás kontextusai, másfelől a lokális szubjektumok társadalmi cselekvéseinek következményei – pl. a településrészek lakói közötti házasságok – révén maguk is szomszédságként funkcionálnak. Az azonban nem törvényszerű, hogy egyszersmind egységes lokalitássá is szerveződnek.

tásuk számára és egy másik szomszédság számára jelentenek kontextust, s ez segít abban, hogy az etnotáj egyszerre jelentse az azonosulás és a különbözős kontextusát.

Az etnotáj koncepciójának fontos része a táj, mint belátható, s éppen e belátás vagy áttekinthetőség által értelmet nyert, strukturált környezet metaforája. Az áttekinthetőség érzetét egy ilyen etnotájon belül az emberek, tárgyak és eszmék szomszédságok közötti áramlása, vagyis a kommunikáció nyújtja. Így az etnotájak kialakulásában fontos szerep jut például a szomszédságok között mozgó, illetve egyaránt birtokolt tárgyaknak, s ezek készítőinek. Egy szomszédság tárgypopulációja – jóllehet nem nélkülöz bizonyos esetlegességet – alapvetően rendszert alkot, mely a helyi szükségletekkel, adottságokkal és normákkal „szimbiózisban” van, (FÉL-HOFER, 1997, különösen 251-259.) s ezekben a rendszerekben egymással szoros kapcsolatban álló olyan alrendszereket különböztethetünk meg, mint a templom, vagy a háztartás. A kommunikáció különböző aktusai – például a portékáikkal a szomszédságok között mozgó fazekasok, a szomszédságok között mozgó házassági hozományok, vagy az egyik *gyülekezettől* a másikhoz kerülő klenódiumok – jelentősen hozzájárulnak ahhoz, hogy az egyes szomszédságok és kontextusaik egymással kapcsolatba kerülve megkonstruálják a szóban forgó etnotáj(ak)at. Így a szomszédságok és etnotájak, illetve a tárgyi rendszereken belüli templomi és hétköznapi alrendszerek összetett kapcsolati mátrixot alkotnak.

A 19. század végéig a református egyház szerveződését döntően a szomszédságok és az ezek által belátható etnotájak határozták meg. Ennek több oka is volt. Egyfelől a református egyház történetének jelentős részében Magyarország három részre szakadt, s az egyes országrészekben – sőt, olykor ezeken belül is – az egyházszervezet kiépülése eltérő adottságok között ment végbe, melyek vagy kedveztek egy *egyházközségek* fölötti, jól körvonalazott szervezet kiépülésének, vagy nem. Sok esetben – mint korábban utaltam rá – a közösségek maguk döntöttek a reformációhoz való csatlakozásról. Az ellenreformáció időszakában a reformátussá lett közösségeknek viszont nagyon sokszor a választott hitben való megmaradáson kellett önállóan munkálkodniuk, hiszen számos *egyházközség* maradt pásztor nélkül, s a hatalom általában véve igyekezett korlátozni a felsőbb egyházi hatóságokat abban, hogy az *egyházközségek*et gondozzák.

Másfelől az *egyházközségek* közösségnek jelentős önállóságot, függetlenséget biztosítottak az egyházkormányzatról szóló, illetve a világi és egyházi hatalom egymáshoz való vi-

szonyát szabályzó kánonok. Már az 1545-ös erdódi zsinat is elveti az embereken uralkodó egyházi hierarchiát, s kimondja, hogy

„mi a püspököket örömmel akarnók hallgatni és nékiek engedelmeskedni, csak el ne térnének az evangéliomtól; de midőn mind a tiszta tudományt megvesztegették, mind a sakramentumok tanát és törvényszerű kiszolgáltatását megszejtelenítették, inkább kell engedelmeskednünk az istennek, mint az embereknek. Azért is kárhozzatjuk mindazokat, a kik az egyházat a püspökök sorrendi utódságához kötik, mint ha ők az evangéliom többi szolgálínál isteni jogszerint elébbvalók volnának és mintha az egyház emberi intézmény volna. Kárhozzatjuk azokat is, a kik azt mondják, hogy azoknál, a kiknek sorrendi jogutódsággal kormányozó püspökeik nincsenek, sem felavatás, sem lelkészség, sem semmi egyházszervezet nem volna, mert az egyház nincs bizonyos helyhez vagy személyek utódságához kötve, a mint Krisztus világosan mondja: 'Imé itt vagy amott vagy a Krisztus, ne higgyétek!' És midőn Lukácsnál mondja, hogy: 'Az isten országa nem jó úgy el, hogy azt megtudnátok', – hanem az isten országa csak az isten ígéjéhez van köttetve.” (KISS, 1881, 13-14.)

Lényegében ugyanez az érvelés található meg száz esztendővel később Geleji Katona István nagy hatású kánonainak 85. cikkelyében – az eltelt idő tapasztalataként némileg kiegészítve:

„Mert jóllehet amaz egyeduralmat és antikrisztusi főpapi hatalmat méltán kárhozzatjuk és megvetjük is: de azt a fejetlenséget, vagy küklopszi államformát is, amelyben senki sem hallgat senkire, és amely még magánál az egyeduralomnál is sokkal veszélyesebb, a mi egyházainkban éppen nem tűrhetjük; hanem egyházkormányzatunkban az arisztokráciai, vagyis inkább az ariszokratiko-demokráciai formát¹³⁵ fogadjuk el; többek közt azon okoknál fogva, melyeket a tudós Zepper Vilmos hittanár részint a Szentírásból, részint az atyák irataiból, részint az egyháztörténetekből, valamint a mi tudorainknak: Kálvinnak, Bézának, Bucernek, Zanchinak és másoknak műveiből; legvégül ennek igen szükséges és hasznos voltából elősorolt (...) egészen, – bármint értsenek és tanítsanak némely újabb tudósok.” (KISS, 1875, 49.)

¹³⁵ Hasonló fordulat található Kálvinnál: „Bizonyára, hogyha magukban vizsgáljuk ama három kormányformát, amelyet a bölcselek emlegetnek, egyáltalán nem tagadhatom, hogy az arisztokrácia, vagy az általa és polgári közrend által kormányzott állam a többit valamennyit messze felülmúlja.” (KÁLVIN, 1910, 756.)

A kánonok tehát a két lehetséges véglet között próbálják megtalálni a szervezettség optimális szintjét, s ebben a fő szempont az, hogy az igaz egyházat nem a szent eredetű hierarchia, hanem Isten igéje teremti meg. Ebből is következik, hogy Geleji is „*Az Isten igéje sáfárainak kötelességeiről*” ír először, s ezekből vezeti le az esperes és a püspök feladatait, melyeknek lényege az, hogy az *egyházközségek*, illetve azok *gyülekezeti* életének „*ékes és szép rendje*”, illetve a lelki pásztorok és az egyház egyéb szolgálóinak hivatásbeli hűsége felett őrködjének, és ezek előmenetelét segítsék.

A helvét reformáció tehát eleve az *ecclesia*, vagyis az egyes *egyházközségek* egy hierarchikus renddel szembeni önállóságát, ugyanakkor az adott *communitassal* – értve ez alatt most egyszerűen az adott helyen élő emberek szervezett közösségét – való szoros összefüggését hangsúlyozza. Ezt a kapcsolatot a lelki és evilági dolgokban való illetékesség megosztásának – új keletűnek nem mondható – elve szerint gondolták el. A tarcali (1562) és tordai (1563) *zsinatok* közösen kiadott vallástételének 22. cikkelye „*az Ecclesiai és Polgári-társaságbeli hatalom szerint való igazgatásnak különbözéséről*” így ír:

„*Tudni kell továbbá hogy ez hatalom [ti. az egyházi] szerint való igazgatás, nem tartozik a földi és el-mulandó dolgokra, és tellyességgel különböz az Polgári-társaság-bélitül miképpen a Christus-és a Christus után szent Pál bizonyították: Luc. 12. 14. és 22. 26. Jan. 18. 36. Tsel. 6. 2. 2. Cor. 10. 14. noha mindenik minden hiveket fejenként minden ki-fogás nélkül befoglal. Mert az Polgári-társaságbeli Magistratus hatalma alatt vannak mindnyájan, kinek az ő tekinteti szerint legfelsőb hatalma-is vagyon, a mennyiben a békeségre és rendeletlenségre gondot kel-viselni: kivált-képpen azokban kik az első táblát nézik Sólt. 101. 8. 2. Tim. 2. 1. Jos. 1. 8. Solt. 2. 10. 11. 12. Jer. 1. 10. És viszontag nintsen senki-is, ki az Isten igéjének és Ecclésiiai fenyitiknek alája ne vettessék.*” (KISS, 1881, 396.)

A két hatalom azonban összefügg. A magisztrátus ugyanis értelmezésük szerint

„*az Ecclésiának tagjai közül egy és az ő nemében, legkivált-képpen való, és a többinek minden ki-fogás kívül eleiben tétettetet tag. (...) Ennek azért tisztí ez, hogy a Közönséges békeséget és tsendességet meg tartsa. A penig holot eléggé helyessen nem lehet, ha az Istennek igaz tiszteleti erejében nem lészen, ugy mint a mellyből minden igaz boldogság származik. Követ-*

kezik hogy a keresztyén Magistrátusok között semminek előbb-valónak lenni nem kell mint hogy ő néki legyen az Istennek beszéde szerént rendeltetett Istennek Ecclesiája, kinek hatalmát minden ő meg-utállói és meg-általkodott háborgatói ellen meg-óltalmazzuk, Dávid, Salamon, Ezechiás, Jóseás és minden keresztyén királyok és Fejedelmek példáját követvén. (...) De az olly dologban-is kik tulajdon képpen az életet nézik a Magistrátusnak kell gondot viselni, akár a magános kérdésben vőt dolgokról legyen a dolog: akár a' közönséges rendről, akár a közönséges bosszúság-tételnek meg-tiltásáról, hogy igaz és az Isten beszédéhez, mint valami közönséges regulához, az időknék és helyeknek különböző környül álló dolgaihoz képest men-nél helyessebben alkalmaztatott törvények szereztessenek és ez törvényekből igaz ítéletek tétes-senek Azoknak hatalmok állattassék. (...) Végezetre az Istennek nagy félelmével legyen min-denekre a gondviselés, mellyek az Isten ditsőségével öszve foglaltatott közönséges békeségre tartoznak És ez dologra való gondviselésnek okáért azok a vámok, adó fizetésekis legyenek, kik a közönséges terheknek elviselésére elégségesek. (...)” (KISS, 1881, 408.)¹³⁶

A történelmi körülmények és az egyház berendezkedése is arra kondicionálta tehát az *ekléziá*-kat, hogy úgy tekintsenek magukra, mint az egyház épületének alapegységeire, s a „*gyüleke-zeteiben élő egyház*” gondolata is ezen a bázison fogalmazódott meg. Ebből a nézőpontból pedig érthetővé, sőt – a személyes indulatok és érdekek dimenzióján túl – logikus fejlemé-nyekké válnak azok a konfliktusok is, melyek az *ekléziák* és a mindenkori lelkipásztorok – mint egy magasabb szintű szervező elv reprezentánsai – között kiobbantak. (A témához lásd NAGY, 1942.) Ilyen a papmarasztás hosszú ideig életben volt szokása, vagy – hogy a klenódi-umoknak kontextust teremtő tárgyi rendszereket ismét bevonjuk az elemzésbe – a templomi ülőhelyek birtoklási rendje körül kialakult szokások, illetve konfliktusok komplex jelenség-halmaz. A templomi ülésrend – és olykor a temetőhasználat – összefüggése az *egyházközség* tagjainak társadalmi és gazdasági státusával a néprajztudomány utóbbi évtizedekben egyre többet kutatott témái közé tartozik (lásd például CSISZÁR, 1985; FAGGYAS, 1990; 1991; S. LACZKOVITS, 1997). A kutatók általában a közösségi rend legszilárdabb kifejezési formája-ként interpretálják a székhogot és a hozzá kapcsolódó szokásokat, jelenségeket. Ezt a koncep-

¹³⁶ A kánonok szóhasználat, vagyis az, hogy a „Polgári-társaságbéli hatalom” összefüggésében folyamatosan Magistrátusról írnak, illetve az, ahogyan e testület jogait és kötelességeit, illetve lehetőségeit tárgyalják, való-színűvé teszi, hogy a szöveg első sorban – helvét minták alapján – városi, mezővárosi viszonyokat és lehetősé-geket vesz figyelembe. Ennek a részletnek első sorban a *presbitériumok* felállításával, illetve a puritánus taní-tások és egyházkormányzati elvek befogadásával kapcsolatban, jobbra a 17. század második felétől lesz jelen-tősége. Ezt a problémát azonban korábban már tárgyaltam.

ciót támasztják alá azok a történetek, melyek a székek vagy a hozzájuk fűződő jogok változásaival kapcsolatosak. A forrásokból egyértelműen kitűnik, ezeket az ügyeket a *gyülekezet* maga rendezte, azokba a lelkipásztornak semmilyen beleszólása nem volt. Ha mégis megpróbált beleavatkozni, annak súlyos következményei lehettek. Nem egy prédikátor volt kénytelen ideje korán elhagyni szolgálati helyét, mert beavatkozása miatt az *egyházközséggel* megromlott a kapcsolata. Volt rá példa, hogy a beavatkozó prédikátort a püspöknél panaszolták be, akit ezzel meglehetősen nehéz helyzetbe hoztak. Az egyház hivatalosan ugyanis nem támogatta a templomi helyek hierarchikus felosztását, mert az ellenkezik az evangélium eszméivel.¹³⁷ A beavatkozás ugyanakkor az *egyházközség* ékes és szép rendjét bonthatta meg, ráadásul a székjogokhoz kapcsolódó anyagi kötelezettségek – például a templom felújításának költségeiben a szék státusával arányos részvétel – fontos bevételekhez juttathatta az *egyházközséget*, s ez az épületek fenntartásának magas költségeire való tekintettel lényeges szempont volt a konfliktusok kezelésében. Így a püspök legtöbbször az ékes és szép rend megbontása – s így a lelkész – ellen foglalt állást. Az ilyen példák ellenére azonban az a jellemző, hogy a konfliktusokat helyben rendezték: hol meggyőző szavakkal, de előfordult, hogy bántalmazták, sőt arra is van adat, hogy agyonverték a lelkipásztort.

Az *ecclesia* és *communitas* tehát református nézőpontból ideális esetben szimbiotikus egységet alkot, és ez az egység – attól függően, hogy a lokalitásnak ez a két aspektusa mikor, hol, hogyan fedte egymást – többé vagy kevésbé meg is valósult. Ennek jellegzetes példáját találjuk például a 17. század végi Erdélyben, ahol

„az egyházközség és a faluközösség fogalma nem vált el élesen. A kis részegységekből szerveződő hagyományos rendi világban az egyházközség és a nagyobb communitas, a faluközösség egymást összefonódva, egymáshoz szervesen illeszkedve, azonos normarendszer szerint élték életüket. A communitason belül [az egyházfinak - NKZs] a bíróhoz hasonló helyzetét mutatja, hogy hatáskörét is ehhez a tisztséghez igazították 'az egyházfinak annyi ereje legyen az engedetlenek meg büntetésében mennyi a Bírónak vagyon.'” (KISS, 2011, 50.)

¹³⁷ Jak 2, 1-9. A 3-4. vers: „És rátekinttek arra, a kin a fényes ruha van, és azt mondjátok néki: Te ülj ide szépen; és a szegénynek ezt mondjátok: Te állj ott, vagy ülj ide az én számolyom mellé: Nem mondatok-é ellent magatoknak, és nem lettetek-é gonosz gondolkozású birákká?”

Az *ecclesia* és a *communitas* ilyen kapcsolatai pedig lényegében ugyanannak a kapcsolatháló-nak a megnyilvánulási formái, melyről a templomi és a hétköznapi tárgyi alrendszerek összefüggése kapcsán korábban írtam.

5.3.3. Narratívák

A 16-17. századi szomszédságok és tárgyi rendszerek vizsgálata talán túlságosan messzire vitt bennünket az eredeti probléma, a 2009. május 22-én használt *kriglik* körül kibontakozó diskurzusok interpretációjától. Ahhoz azonban, hogy a református egység-koncepció és ennek szimbolikus kifejeződései körül kibontakozott diskurzusokat, s e konfliktusok szimptomájaként a *krigliket* interpretálni tudjam, szükségesnek véltem a református identitás és a hozzá kapcsolódó tárgyi rendszerek lokálisba ágyazottságának – vázlatos – elemzését.

Az a helyzet, melyben a református egyház szerveződését döntően a szomszédságok és az ezek által belátható etnotáják határozták meg, csupán a 19. század végéig volt jellemző. Az ekkor megfogalmazott és életbe léptetett reformintézkedések, majd Trianon után az egységes református egyház megszervezésére irányuló törekvések következményeképpen egy olyan új formáció jött létre, ami beavatkozott az *ecclesia* és *communitas* hagyományos kapcsolatába. A huszadik század elkövetkező politikai, társadalmi és gazdasági folyamatai pedig alapjaiban változtatták meg azokat a kontextusokat, melyekre nézve a szomszédságok definiálták magukat. Ezek a változások olyan krízishelyzeteket eredményeztek, melyekben – mint Bourdieu fogalmaz – a társadalmi valóság elveszítette adottság jellegét, és a társadalmi tények természetessége, magától értetődő karaktere megkérdőjeleződött. (BOURDIEU, 1977, 168-169.) (Lásd B/3. ábra és a 4.1. fejezetet 104. oldaltól.) Ez pedig a szomszédságok reprodukciójára, a lokális szubjektumok újabb generációinak képzésére döntő hatással volt. Hipotézisem szerint 2009. május 22-én a Református Egyház Vezetői arra tettek kísérletet, hogy ezekre a folyamatokra választ adjanak.

2009. május 22. egyedi esemény maradt volna, ha nem jön 2010. május 22., mely napot – egészen pontosan a hozzá legközelebb eső vasárnapot – a Generális Konvent a „*Magyar Református Egység Napja*” ünnepévé nyilvánította. Az új ünnep, az „új” egyház születésének emléknapja, az alapítás alig egy esztendővel korábbi eseményét máris „in illo tempore” (lásd ELIADE, 1998.) vetítve kezeli. Erre utal úgy az alapítás aktusával, mint az új ünneppel

kapcsolatos kommunikáció megváltozása is, melyet most az esemény internetes reprezentációja felől mutatok be.

A *hálaadó ünnep* saját honlappal rendelkezett az interneten. (Of.: 36 és az C/7. dokumentum) A honlap legfontosabb célja egyfelől az egyesülés szükségességével kapcsolatos érvek rendszerezése és a tervezett alkotmány szövegével együtt történő nyilvánosságra hozatala, másfelől az ünnepi alkalom lebonyolításához szükséges információk (térképek, szálláshelyek, stb.) szolgáltatása. A honlap címszövege szerint a látogató „*A Magyar Református Egyház Alkotmányozó zsinata és Hálaadó Ünnepe*” oldalát olvasta. Az oldal egyik legfontosabb része az eseménnyel kapcsolatos alapvető információkat kérdés-válasz formában előadó „*Katekizmus*” címet viselte, s az erre mutató hivatkozás a honlap ergonómiai szempontból egyik leghangsúlyosabb eleme, a főmenüben rögtön az alkotmányra mutató hivatkozás mellett található. Bizonyára az sem véletlen, hogy a menüben a *Katekizmus* szó nincsen sem záró-, sem idézőjelbe téve, mint magán a *Katekizmus* szövegét tartalmazó oldalon. Első látásra tehát nem metaforikus, hanem egyértelmű utalás kíván lenni a felekezeti szocializáció egyik legfontosabb, a hitelveket érthetően és tanulhatóan összefoglaló instrumentumára. Itt azonban a hitvallás tárgya nem a transzcendens, nem is általában a transzcendens mutatkozásaként felfogott keresztyén egyház, hanem a Magyar Református Egyház mint nemzeti és közép-európai társadalmi szereplő, mely ebben a minőségében válik a transzcendens mutatkozásává.

Amint távolodott az „alapítás napja” és egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy lesz napja az emlékezésnek is, úgy változott meg a május 22-vel kapcsolatos hivatalos kommunikáció. A majus22.org teljesen átalakult, új felületet és új tartalmat kapott (C/8. dokumentum). A változást talán legjobban a régi és az új felület fejlécében alkalmazott kép elemzésén keresztül ragadhatjuk meg. Egyik kép sem esztétikai értékeivel hívja fel magára a figyelmünket, ám mindkettő felfedi azt a metaforát, mely a honlap retorikáját meghatározza. A régi honlap fejlécének képe három elemből áll. Mindhárom külön-külön is megtalálható a honlapon, s jól azonosítható „jelentéssel” bír. A fejléc háttérét adó, dimbes-dombos tájban végtelenbe futó utat ábrázoló kép a honlap címdalán az „*Út az egységhez*” címet viselő szekció emblémája. Ebben a szekcióban „*az érdeklődők megismerkedhetnek az egységesülő református egyházak történetével, információkat olvashatnak az egyházkerületekről, illetve betekintést kaphatnak az egységesülési folyamatról.*” A kép tehát egyfelől az egységesülésig megtett út szimbóluma, másfelől pedig a fejlécben a rendezvény mottójával újrakontextualizálva, ezzel együtt a foly-

tatást, a jövőt is jelenti. A kép és a szöveg együtt egy bibliai textusra is utalnak, melyben Jézus magáról mondja: „Én vagyok az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6.). A konstrukcióban sajátos szerepet tölt be a debreceni református *Nagytemplom* két tornyának képe: helyzetéből adódóan a két torony a kapu asszociációját sugallja. A *Nagytemplom* képe a menüben a „Programok” szekciót, vagyis a hálaadó ünnep eseményeit, illetve magát a napot, mint történelmi fordulópontot szimbolizálja – s ez összecseng az elemzett új konstrukcióban betöltött szerepével. A régi honlap metaforája az út, és valóban, lényegében e köré szerveződik az egész website. A rendezvény lebonyolításához szükséges praktikus információkon túl bemutatja az eddig megtett utat – pontosabban az elmúlt húsz esztendő azon történéseit, melyek középpontjában a Kárpát-medencében és a világban szétszórt magyar reformátusok kapcsolatteremtése és önszerveződése állt, az egységes Magyar Református Egyház létrejöttéhez vezető útként értelmezi. Ezzel szemben az új honlap fejléce az „alapítás napjának” szimbólumaiból válogat. Balról jobbra haladva az első kép az „egy maréknyi föld” címet viselő nyitóesemény egy jellegzetes mozzanatát idézi fel. A középső képen a *Nagytemplom* belső tere látható az alkotmányozó *zsinat* résztvevőivel, míg a jobb oldalon a „Központi installáció” részét képező ún. „Életfa” egy ágának képe található. A kép, ahogyan az új oldal is az „ünnep” és az „emlékezés” fogalmát állítja előtérbe. Az új honlap akkortájt jelent meg a nyilvánosság előtt, amikor Vezetők deklarálták az „alapítás napjának” emlékünnepét. A címlapon ekkor jelent meg a már hivatkozott „Hogyan ünnepelné meg május 22.-t?” című cikk. A szöveg egyszerre juttatja kifejezésre azt, hogy az új ünnep létezik, ám a rítusa még csupán körvonalaiban látszik, s legfőbb üzenetként azt próbálja az olvasónak átadni, hogy ennek az ünnepnek a konstruálásába ő maga is bekapcsolódhat.

„Egyértelmű, hogy van igény, vágy és elgondolás arra, hogy valahogy kifejeződjön ez a nap – jelentette ki Bölcskei Gusztáv annak kapcsán, milyen formát kaphatna május 22., a Református Egység napjának évenkénti megünneplése. Az MRE zsinatának lelkes elnöke szerint sokakban felmerült, hogy lehetne május 22. a „református Csíksomlyó” alkalma, egy megindító és látványos összejövétel. – Biztos vagyok benne, hogy kialakulhat egy hagyomány erre a napra. Egy kevésbé centrálisan felépülő egyházban ez talán valamivel nehezebben alakul ki.” (CSEPREGI, 2010b.)

Az egyház vezetése azonban minden tőle telhetőt megtesz, hogy az ünnep új hagyományának kialakulását katalizálja.

Az új honlap sok elemet átvett a régiből, egy elem azonban hiányzik, s ez a *Katekizmus*. Bár az új honlap célja egyértelműen az interpretáció, ezt nem a *Katekizmus* direktségével próbálja végrehajtani, hanem az „alapítás napja” emlékezetének megkonstruálásával. Ebben 2009. május 22. egy folyamat részeként, mint logikus fejlemény és ok nyer értelmet. Olyan központi motívummá válik, mely köré szervezve újra el lehet mondani a református egyház történetét, s ezt a honlap egy külön szekciójában meg is teszik. Ennek az interpretációnak a vezérmotívuma az egység fogalma, s ennek az interpretációnak köszönhetően egyre inkább az egység motívumát állítják az új református identitást szervező központi gondolat szerepébe. A következőkben az egység fogalmát kétféle szempontból próbálom elemezni: először felemelkedésének története felől közelítem meg, majd azt vizsgálom meg, hogy Vezetők milyen jelentést adtak a fogalomnak.

Az egység gondolatának felemelkedését az említett honlapok úgy adják elő, hogy az események eredetileg – mint korábban láttuk – inkább széttartónak tűnő szálait egy fonattá szövik. Narrációjuk középpontjában azonban nem az az időszak áll, melyben az egyházra alapvetően az *ecclesia* és *communitas* közti szoros kapcsolat volt jellemző, hanem az átmene-tek 1989-utáni évtizedei.

„A rendszerváltást követően, az 1990-es években több olyan szervezet is létrejött, amely a szétszórtságban élő magyar reformátusság együttműködését hivatott segíteni. Az 1991-ben, egyesületként létrehívott Magyar Reformátusok Világszövetsége a református lelkiség építésében és világméretű összehangolásában látta munkája küldetését. Az 1995-ben alakult Magyar Református Egyházak Tanácskozó zsinata a magyar reformátusság konzultatív, reprezentatív és demonstratív szerveként kívánt működni. (...) A Kárpát-medencei egyházkerületek és egyházmegyék vezetőinek első kétnapos munkatalálkozója 2004. július 8-9-én volt Budapesten... (...) A Magyarországi Református Egyház 2005. május 26-27-i zsinati ülészakán történelmi döntést hozott: az egyházi alkotmányban rögzített egyháztagságot a zsinat kiterjesztette a világ különböző részein élő magyar reformátusokra. Ezzel a Magyarországi Református Egyház zsinata a más országokban élő magyar reformátussággal már korábban kifejezésre juttatott lelki közösség deklarálásán túl jogi formában is megerősítette a magyar református hívek

egységét, egymás elfogadását, szándéka szerint tovább csökkentve ezzel a magyar ajkú reformátusság Trianon miatt bekövetkezett – hitéleti, egyházi – szétagoltságát. A 2005. július 7-8-i debreceni ülés zárónyilatkozata ezek után újabb célkitűzést fogalmazhatott meg: 'Elköteleztük magunkat a Magyar Református Egyház egységének újbóli megteremtésére azzal, hogy célul tűztük ki egy közös Református Egyházi Alaptörvény megalkotását. (...) Reménységgel vagyunk afelől, hogy Isten kegyelméből a közös munka, a közös imádság és a közös szolgálat eredményeképpen belátható időn belül újból létrejön az egységes Magyar Református Egyház.' A Generális Konvent 2007. július 19-21-i sárospataki ülésen konszenzus alakult ki a Magyar Református Egyház jövőbeni alkotmányának alapelvei, illetve megfogalmazásának elvi szempontjairól. (...) A kidolgozás alatt levő alkotmánytervezet értelmében – amit az ekkor elfogadott határozat szerint a Generális Konvent 2008. június 18-20-i pápai ülése tárgyal meg és javasolt elfogadásra az egyháztesteknek – a tagegyházak együttműködnek a jogalkotásban, a közös képviselőben, a szeretetszolgálatban, a misszió, az oktatás és az ifjúsági munka területén, továbbá a tájékoztatás, informatika és kommunikáció, valamint a nyugdíjügyek intézésében. Az alkotmányt az egyháztestek legfelsőbb szintű törvényhozó testületei, (zsínatai) ratifikálják. Ezt követheti az egyháztestek által delegált Magyar Református Egyház zsínatának összehívása és az alkotmány elfogadása.” (Of.: 37.)

A történet fordulópontja – bár fent idézett narrációja erre nem tér ki – a 2004. december 5-én megtartott ügödöntő népszavazás, melynek egyik tárgya a magukat magyar nemzetiségűnek valló, nem Magyarországon élő, nem magyar állampolgárok kedvezményes honosításának kérdése volt. Az eredménytelen népszavazást követően fogalmazódott meg az a gondolat, hogy a maga keretei között adja meg a református egyház a határon túli magyar reformátusoknak azt, amit a nemzet nem adott meg a határokon túl élő tagjainak¹³⁸ – vagy, ahogy egy interjúban Böleskei Gusztáv fogalmazott:

„...ha már ez a gyalázat bekövetkezett, legalább a magyar református egyház egyesüljön.”
(Of.: 39.)

¹³⁸ „A Magyarországi Református Egyház 2005. május 26-27-i zsínati ülészakán történelmi döntést hozott: az egyházi alkotmányban rögzített egyháztagságot a zsínat kiterjesztette a világ különböző részein élő magyar reformátusokra. Ezzel a Magyarországi Református Egyház zsínata a más országokban élő magyar reformátussággal már korábban kifejezésre juttatott lelki közösség deklarálásán túl jogi formában is megerősítette a magyar református hívek egységét, egymás elfogadását, szándéka szerint tovább csökkentve ezzel a magyar ajkú reformátusság Trianon miatt bekövetkezett - hitéleti, egyházi - szétagoltságát.” (Of.: 38.)

A trianon-trauma fontos identitásalakító tényező a reformátusság számára, ami tekintettel az elszenvedett veszteségekre érthető is. Az egyház az elmúlt húsz esztendőben egyre hangsúlyosabban e trauma emlékezetének hordozójaként gondolt saját magára, ám ez nem volt teljesen új eleme identitásának, hiszen a határon túli testvérekkel szemben érzett felelősség két világháború közt megfogalmazott narratívái a szocializmus évtizedei alatt is tovább éltek, s hol rejtett, hol nyilvánvaló cselekvésekben testet is öltöttek. Ebben az időszakban az „elszakított területek” vagy „utódállamok” reformátusságával való kapcsolat fenntartása, a segítségükre szervezett akciók, s a reformátusság egységéről való bármilyen beszéd lehetősége kettős arcot mutat: egyfelől a politikai rendszerrel való szembenállást hangsúlyozza, ugyanakkor maga a lehetőség a rendszerrel kötött alkuk és játszmák eredménye. Azzal azonban, ahogyan ez a gondolatkör az 1990-es évektől ismét az egyházi közbeszéd részévé vált, sokan nem tudtak azonosulni. 2009. május 22. Trianon emlékezete fenntartásának pozitív, s így talán sokkal szélesebb körben vállalható identikus jeggyé alakítására tett kísérlet, mely folyamatként a *REN* ünnepének 2010-es deklarálásával indult el, és ebben teljesezhet ki. Ebben az ünnepben ugyanis a felekezeti elit ezt a karakterjegyet egy, a református identitást korábban meghatározó, a reformátusságot a „társadalmi haladással” összekötő karakterjegy sajátos újraértelmezésével próbálja összhangba hozni.

A kommunista diktatúra évtizedei alatt a református önazonosságról való gondolkodás kényszerpályán mozgott s meghatározója úgy az azonosulás mint az ellenállás mintáiban az államhatalomnak megfelelni kívánó egyházi vezetés volt. Mindkét irányban ez tematizálta a református egyházi közbeszédet, illetve „közhallgatást”. Az egyház programja a „láthatatlanná válás” lett, s ennek jegyében vita nélkül igyekezett sajátjává tenni az ideológia által az 1950-es években ráosztott sajátos karaktert, aminek egyik lényeges vonása szerint a református egyház a történelemben mindig a szabadság és a „társadalmi haladás” élharcosa volt, s e karakterjegyének leginkább úgy tud az aktuális helyzetben megfelelni, ha a társadalmi haladás egyetlen lehetséges modelljét, a szocializmust támogatja. Ez az érvelés, mint láttuk, nyilvánvaló igazságmozzanatok is tartalmazott, hiszen a református egyház története során nagyon hosszú ideig meghatározó módon azonosult a szabadelvű eszmékkel, melyek adott összefüggésben kapcsolhatók ugyan a társadalmi haladás absztrakt fogalmához, de semmiképp sem azonosíthatók azzal a kontextustól függetlenül. A fenti érvelés azonban alkalmas volt arra,

hogy az új társadalmi rendben helyét kereső egyházban zavart okozzon. Az egyház vezetése igyekezett kerülni a konfliktusokat, s ebből kiindulva egyre készségesebben kiszolgálva az államhatalmat kialakította a korábban már részletezett „*keskeny út*” majd a „*szolgáló egyház teológiáját*” s elhallgattatta azokat a véleményeket, melyek nyomán az egyház által is támogatható társadalmi haladásnak egy, a fennállótól különböző koncepciója alakulhatott volna ki. Ez ahhoz vezetett, hogy a református identitás régi nagy koncepciói nem fogalmazódtak újra, hiszen azok vagy időszerűtlenné váltak vagy kompromittálódtak, s az egyház gondolkodó rétege számára a „modus vivendi” megtalálásában kevés szerep jutott e kérdéskör újragondolásának. (A kérdéshez lásd KISS, 2003, 39-68.)

A reformátusságot a „társadalmi haladás” eszméjével összekapcsoló gondolat újraértelmezésére a lehetőséget az új ünnep deklarálásának társadalmi kontextusa teremtette meg. Újraértelmezésről van szó, ugyanis a Vezetők nem a liberális értékekre hivatkoznak, hiszen azok az aktuális politikai kontextusban vállalhatatlanok, ahogy vállalhatatlan volna az 1950-as évek diktatúrájából származó narratíva is. Így nem fogalmaznak meg nagyívű koncepciókat, hanem az egyház mint „progresszív közösség” képének kialakítását a társadalmi folyamatokkal kapcsolatos reakcióiba ágyazza. A 2010-es választásokkal hatalomra kerülő jobboldali pártok kezdeményezésére ugyanis 2010. május 31-én a trianoni békeszerződés aláírásának évfordulójára emlékezve június 4-ét az országgyűlés a Nemzeti Összetartozás Napjává nyilvánította. Erre reagálva a MoRE *zsinata*, illetve a Generális Konvent a trianoni döntés 90. évfordulójának alkalmából, a Nemzeti Összetartozás Napja deklarálására és a kettős állampolgárságról szóló törvény kihirdetésére válaszként egyszerre kiadott nyilatkozataiban finom célzások hálójába szöve alkotta meg az események olyan interpretációját, mely az említett 19. századi eredetű, megkopott narratívát új értelemmel megtöltve, hozzájárulhat a felekezeti identitás megújításához, ráadásul úgy, hogy a folyamatosság érzetét is megadja. E nyilatkozatokban a Vezetők lényegében nem tesznek mást, csupán a *REN* és a Nemzeti Összetartozás Napja ünnepek deklarálásának időbeli viszonyát hangsúlyozzák. Az alábbiakban a három nyilatkozat egy-egy részletét idézem:

„A Kárpát-medencei Magyar Református Generális Konvent Nyilatkozata a trianoni döntés 90. évfordulóján: (...) 2009. május 22-én, a magyarországi, kárpátaljai, délvidéki, erdélyi és partiumi részegyházak Debrecenben aláírták a Magyar Református Egyház Alkotmányát. Ez-

zel a lépéssel, közel húszévi fáradozás után, mi, magyar reformátusok évszázados közösségünket juttattuk kifejezésre. Egységünk újból kimondása hálaadó ünnep, mely egyúttal felelősség is: úgy kell szolgálnunk az egységet, hogy az mintául lehessen az egész nemzet számára. Ezért fontos, hogy kiteljesedjen a Magyar Református Egyház egysége, és erősödjön a határokon átívelő összefogásunk. Ezzel is arról a reménységről teszünk tanúságot, hogy Isten mindeneket megbékéltető kegyelme Krisztusban hatalmasabb minden ember okozta békétlenségnél és szétszakadozottságnál. A történelem Urának sebeket gyógyító kegyelmében és erejében bízunk. A ma élő református keresztyének történelmi felelőssége, hogy élettel töltsék meg a Magyar Református Egyház adta kereteket, a fájdalom, szomorúság és harag helyett gyógyulást, örömet és békességet vigyenek a trianoni határokon belülre és kívülre egyaránt. (...) Elfogadta a Generális Konvent ülése Komáromban, 2010. május 27-én.

A Magyarországi Református Egyház zsinatának nyilatkozata a Nemzeti Összetartozás Napjáról: (...) A Magyarországi Református Egyház az egész magyarsággal egy közösségben élve magáénak tudja és ünnepli a Nemzeti Összetartozás Napját. Külön öröm számunkra, hogy a világi megemlékezés közel esik a tartalmában szinte azonos egyházi ünnepünkhöz, május 22-höz, a Magyar Református Egység Napjához, amikor is újra egységesült református egyházunkat ünnepelhetjük. Ezek az alkalmak jó reménységgel töltenek el minket arra, hogy Isten kegyelméből a magyarság kilencvenévi harag, szomorúság és fájdalom után a megbékélés, az öröm és a gyógyulás nemzete lesz. Ehhez kérünk Istentől erőt és reményt minden magyar ember számára. (...) Elfogadta az MRE zsinata, 2010. június 4-én.

A Magyarországi Református Egyház zsinatának határozata az állampolgársági törvény módosítása kapcsán: A Magyar Református Generális Konvent tagjaként egyházunk már a Konvent 2004. július 8-i megalakulásakor kimondta, amit a magyar reformátusság Trianon óta mindig képviselt, hogy az egyházunkat és nemzetünket is sújtó több évtizedes szétdaraboltságot orvosolni kell. Ezzel összhangban a Kárpát-medence magyar református közösségei hosszú utat bejárva, 2009. május 22-én aláírták a Magyar Református Egyház Alkotmányát, békésen kifejezésre juttatva a mindig is meglévő történelmi, kulturális, nyelvi és hitbeli egységüket. Ezzel is arról a reménységről tettünk tanúságot, hogy Isten mindeneket megbékéltető ke-

gyelme Krisztusban hatalmasabb minden ember okozta békétlenségnél és szétszakadozottságnál. (...) Elfogadta az MRE zsinata, 2010. június 4-én.” (Of.: 40.)

Ezek a nyilatkozatok legalább annyira szólnak a „világiakhoz” mint az egyház tagjaihoz. Bennük az elit rögzíti a tényt, hogy példát adtunk s feladatául is adja a közösségnek ezt a példaadást. Ugyanakkor a példaadást szakrális összefüggésbe is állítja. Ennek két, egymással szorosán összefüggő iránya van. Egyfelől a nemzeti összetartozás szakrális karakterének kiemelése, ami a magyar nemzeti és a református felekezeti identitás – szintén történeti távlatokkal bíró – összekapcsolásában gyökerezik (lásd BRANDT, 1998., illetve HATOS, 2005.) Másfelől, s most ezzel foglalkozok részletesebben, a református egységnek ad szakrális jelentést.

A keresztyén egyházak egységéről való beszédnek mindig is van szakrális vonatkozása, hiszen János evangéliuma alapján¹³⁹ a keresztyén teológia az egyház egységét mindig a Szentháromság egységével állította párhuzamba. Ennek az egységnek a célja pedig az, hogy az egyház munkájában Isten – vagyis a transzcendens mutatkozása – legyen felismerhető, s az így hiteles legyen. Ebben a gondolatrendszerben tehát az egység maga *áldás*, hiszen a transzcendens jelenlétére utal és egyúttal áldás forrása is;¹⁴⁰ a szétszakadás bűn,¹⁴¹ a szétszóratás büntetés,¹⁴² a szétszóratásból történő összegyűjtetés pedig kegyelem.¹⁴³ Az utóbbi két ige szenvedő alakja azt jelzi, hogy – teológiai formulákkal élve – ezek *Isten munkái*, vagyis a transzcendens mutatkozásai. Sorrendjük pedig egy olyan logikai láncot ír le, mely a bibliai Bírák könyve történelemképén alapuló ún. wittenbergi történelemszemléletből nőtt ki, s amely a zsidó-magyar sorspárhuzam narratíváján¹⁴⁴ keresztül évszázadokon keresztül meghatározta a reformátusság történelemszemléletét is. Az „alapítás napjával” és az „emlékezet ünnepével” kapcsolatos egyházi nyilatkozatok is ebből a fogalomkészletből merítenek, erre a gondolatkörre hivatkoznak. Így azután az „alapítás napja” mint szakrális esemény, mint a transzcendens mutatkozása áll előttünk, a *REN* pedig arra kondicionál, hogy ez a felismerés igazán mélyen rögzüljön bennünk. Ezt foglalja össze nagyon röviden Pap Géza erdélyi püs-

¹³⁹ János evangéliuma 17,11.21 Utóbbi vers: „Hogy mindnyájan egyek legyenek; a mint te én bennem, Atyám, és én te benned, hogy ők is egyek legyenek mi bennünk: hogy elhiggye a világ, hogy te küldtél engem.”

¹⁴⁰ Zsoltárok 133 „...Ímé, mily jó és mily gyönyörűséges, a mikor együtt lakoznak az atyafiak! (...) Mint a Hermon harmatja, a mely leszáll Sion hegyeire. Csak oda küld áldást az Úr és életet örökké!”

¹⁴¹ Róma 16,17-18

¹⁴² 5Mózes 4,24-28

¹⁴³ Nehémiás 1,9

¹⁴⁴ Az alapszövegek egyike Farkas András: Az zsidó és magyar nemzetről című műve 1538-ból. Ehhez lásd DIENES, 2001.

pökre hivatkozva a reformatus.hu 2009. május 23-i főcíme: „Május 22-e Isten csodája”.(Of.: 32.) Ugyanezt fejti ki és szinte kanonizálja 2009 pünkösd vasárnapján a debreceni *Nagytemplomban* elmondott prédikációjában Bölcskei Gusztáv:

„Nekünk, magyar reformátusoknak megadta Isten azt az ajándékot, hogy kézzelfoghatóvá vált a pünkösd.” (BÖLCSKEI, 2009b)¹⁴⁵

Az egységnek ez a szakrális karaktere az „alapítás napjának” szimbolikus cselekményeiben is tetten érhető volt, sőt éppen azt a célt szolgálták, hogy az egész nap szakrális értelmet nyerjen. (Ezt bővebben a 6. fejezetben bontom ki.) A fejezet elején abból a megállapításától indultam el, hogy ezek a szimbolikus események számos olyan elemet hordoztak, melyek lényegüket tekintve idegenek a református rituális hagyománytól, vagyis nem tartoznak a felkészültségek azon körébe, melyek segítségével egy református ember a transzcendens mutatkozását felismerheti.

5.3.4. Közösség

Azt a többször előkerült alapelvet, mely szerint a Református Egyház „gyülekezeteiben él”, eddig a lokalitások egyházi struktúrában betöltött fontos szerepének hangsúlyozásaként értelmeztem. Ez az elv azonban azt is jelenti, hogy a *gyülekezet* mint liturgiai közösség a transzcendens megtapasztalásának legfontosabb közege – vagyis szakrális közösség. Ez annyi tesz, hogy a transzcendens mutatkozás felismeréséhez, dekódolásához szükséges felkészültséget a református hívő alapvetően a *gyülekezet* adta keretek között sajátítja el. Ezt a felkészültséget természetesen befolyásolják olyan tényezők is, melyeket az egyház *gyülekezetek* (szervezeti értelemben: *egyházközségek*) feletti szintjei formálnak (pl. hitvallások, énekeskönyvek, litur-

¹⁴⁵Az események ilyen értelmezését számos újabb részlet elemzésével tovább lehetne finomítani, illetve bizonyítani. Sajátos bibliai utalás az egység és a gyógyulás visszatérő párhuzama, ami ugyanakkor a református *kegyességre* is hivatkozik, felidézve az „áldott orvos, Jézus” vallásos énekekben is megjelenő alakját. Szintén érdekes az eseménnyel kapcsolatban Csomós József püspöktől sokszor, változatos formában idézett „összenő, ami összetartozik” szállóige, ami egyszerre hivatkozik Willy Brandt Németország újraegyesítésekor elhangzott hasonló mondatára, illetve Ezékiel próféta látomására (Ezékiel 37). Hasonlóan tanulságos, az interpretációs elv visszamenőleges érvényesítéseként értelmezhető az a hír is, ami a www.tirek.hu-n 2010. december 1-én jelent meg. Eszerint a – református tulajdonban lévő – Európa Rádió advent idején „evangelizációs sorozattal emlékezik a 2004. december 5-i kettős állampolgárságra vonatkozó szégyenteljes kimenetelű népszavazásra.” Az evangelizációs – vagyis bűnbánatra, megtérésre indító – sorozat prédikátora Csiha Kálmán egykori erdélyi püspök. A hír egyértelműen azt üzeni, hogy ha az egyesülés Isten csodája, akkor mindaz, ami ez ellen irányul, bűn. (Of.: 33.)

giai rendtartások megállapítása) de ezek hatásában is döntő lehet a helyi interpretáció.¹⁴⁶ Ez a szerveződési forma végül a szomszédságok szintjén azt is jelenti, hogy egy adott településhez, vagy településrészhez egy *gyülekezet/egyházközség* és többnyire egy kultushely tartozik. Ez, a reformáció korától kezdve folyamatosan átöröklött elv addig működött jól, amíg az *ecclesia* és a *communitas* szoros összefüggésben volt, s mindkettő egy azonos szomszédsághoz kötődő lokalitás különböző aspektusaként volt elgondolható. Az összefüggéseknek ez a rendszere azonban a bemutatott hosszú történeti folyamat során megbomlott. Míg a falusi vagy kisvárosi közösségek a tér topográfiai adottságaiból következően is sokkal konkrétabbak és lehatároltabbak, addig főképp a nagyvárosokban sokszor nem egy területi egységhez, szomszédsághoz tartozik egy templom, hanem egy templomhoz, az általa megjelenített szellemi-vallási-kegyességi irányzathoz, és a benne működő lelkészhez vagy prédikátorhoz tartozik egy olyan *gyülekezet/egyházközség*, melynek tagjai több szomszédsághoz kötődnek. A *gyülekezet* – itt mint közösség – ebben az esetben olyan lokalitás mely nem egy szomszédsághoz kötődik, hanem az individuumok egy sajátos hálózatát jelenti, ami egy olyan társadalomban, ahol a szomszédság nem kifejezője a társadalmi struktúrának, vagy legalábbis ez a lokalitás szerveződése szempontjából irreleváns, akár sokkal erősebb kötésekkel jelenthet.¹⁴⁷ Sőt, amennyiben elfogadjuk, hogy a szomszédság egy olyan megragadható közösség, melyet realitás és a társadalmi reprodukcióra való képesség jellemez, a lokalitás pedig e közösségek társadalmi életének egyik – „a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiái, és a viszonylagossá vált kontextusok közötti kapcsolatsor” által létrehozott – aspektusa, érzelmi struktúrája (Lásd APPADURAI, 2001, 3-4.), akkor egy olyan világban, „ahol a térbeli elhelyezkedés, a mindennapi érintkezések és a társadalmi tagoltság nem mindig esik egybe” (APPADURAI, 2001, 4.) annak lehetőségét is felvethetjük, hogy a *gyülekezetek* az átalakuló társadalom olyan „kristályosodási pontjaiként” működnek, melyek lokalitásként megeremtik a maguk szomszédságait – akár kváziegyházközség formájában – is.¹⁴⁸ Napjaink – főképp nagyvárosi – *gyülekezetei* egyre inkább ilyen megragadható, reális közösségekként kezdenek működni, s az

¹⁴⁶Például a jelenleg érvényes, *zsinat* által jóvá hagyott énekeskönyv 512 énekéből melyik az a hatvan-nyolcvan, amelyet egy adott *gyülekezet* legtöbbet használ, s ezt a korábbi énekeskönyvekből, vagy más közösségek énekeiből milyen elemekkel egészíti, és az így összeálló saját repertoárját milyen transzcendens tapasztalatra utal.

¹⁴⁷Vagyis a református egyház egy olyan „világ” „ahol a térbeli elhelyezkedés, a mindennapi érintkezések és a társadalmi tagoltság nem mindig esik egybe”. (APPADURAI, 2001, 4.)

¹⁴⁸Lényegében az ilyen konstrukciókat nevezi Appadurai transzlokális szomszédságoknak (APPADURAI, 2001, 20.) Ebben a tekintetben nagyos tanulságos az, hogy úgy a Biatorbágyi, mint a Biblia Szövetség lokalitás-típusú közösségei elzárkóznak az egyházból való kiszakadástól, s nyilvánosan is kijelentik, hogy nem alapítanak új gyülekezetet (ami ebben az összefüggésben az egyházközséget jelenti). (Of.: 41.)

egyház az elmúlt évtizedek társadalmi változásainak következtében egyre inkább a *gyülekezetek* felé fordul, ezekben él. A magát mindig is alapvetően rurális bázison – falvak, vagy legfeljebb kisvárosokként elgondolt szomszédságokból – felépülő közösségeként megfogalmazó Magyarországi Református Egyházzal a 2001-es magyarországi népszámlálás adatai szerint az derül ki, hogy – amellett, hogy *egyházközsegeinek* majd 70 százaléka falvakban található – 1 622 796 tagja közül 982.609 városban él. Erre való tekintettel az egyház missziói stratégiájában már azt olvashatjuk, hogy erőforrásait jelentős mértékben a városokba csoportosítja. (NAGY, 2006, 126.) A városok többségében azonban a reformátusság kisebbségben van, s ez Tomka Miklós már idézett feltételezése szerint szintén egy újfajta vallásosság kialakulásához vezethet, mely másokkal szemben toleránsabb, kész a párbeszédre, saját hitbeli meggyőződését nem triumfalista módon képviseli (TOMKA, 2000, 17-19.). Ezek a változások párhuzamosak a posztmodern vallásosság terjedésével, melyre jellemző a vallás intézményi kereteitől való eltávolodás, illetve a vallási tételek személyes értelmezése nyomán létrejövő személyes vallás-konstrukció csakúgy, mint a vallásban adott transzcendens-tapasztalat jelentőségének megnövekedése. (A kérdéshez lásd HORVÁTH-SZABÓ, 2002; TOMKA, 2006.)

E változások összefüggésében kell tehát értelmeznünk *Május 22* koncepcióját és szimbólumait. Ezek ugyanis egy új egyházmodell kialakulását jelzik. Ennek alapja már nem a „territoriális egyházmodell”¹⁴⁹ korábban térben és időben állandónak feltételezett, időről időre főnixként¹⁵⁰ megújuló *egyházközsegi* közössége, melybe az egyes individuumok betagozódnak és így alkotják az *ecclesiát*, mint Krisztus testét. Ez a modell sokkal inkább egy hálózatra hasonlít, melynek elemei, az egymással való összetartozás érzése alapján közösségbe lépő református individuumok különböző, többé-kevésbé állandó, reális és virtuális létmódú csomópontokat hoznak létre. A létrehozás itt nagyon hangsúlyos motívum, hiszen ennek köszönhetően a csomópontok inkább a lokalitás és nem a territoriális értelemben vett szomszédság elve mentén szerveződnek, vagyis alapvetően egy kapcsolathálózat megjelenésének, reprezentációjának tekinthetők. Ezek a csomópontok részben vagy egészében a hagyományos *gyülekezetek* funkcióit veszik át, amennyiben az egymással és a transzcendenssel történő találkozás, közösség kitüntetett színterei. Egy-egy individuum egyszerre több csomóponthoz is tartozhat, s a csomópontok közötti kapcsolat inkább az ilyen individuumokon semmint intézményeken ke-

¹⁴⁹A modell újragondolásának szükségességét legutóbb a 2012. évi sárospataki Coetuson vetette fel Márkus Mihály a DtREK volt püspöke.

¹⁵⁰A főnix a magyar reformátusság tradicionális jelképe, mely a történelem viszontagságai között mindig megújuló egyházat szimbolizálja.

resztül valósul meg. A területiális egyházmodellben az individuum egyházképe nagyjából egybeesett a saját *ekklézsiájáról* alkotott képével, hiszen az egyházzól lényegében azon keresztül szerzett tapasztalatokat. Az *egyházközségekben* azonban a fentebb említett társadalmi változásokkal párhuzamosan a korszerkezet, társadalmi összetétel, *kegyességi* élet tekintetében egyre több anomália jelentkezik, s ez visszahat a reformátusság önmagáról alkotott képére is. Az egyház szórványosodik, s erőt vesz rajta egy sajátos szórvány lelkelet. A falusi *egyházközségek* előregednek, s az ilyen közösségekben élő reformátusok – még a fiatalok is – úgy gondolják, hogy az egyház öreg és elfáradt. A hálózatos egyházmodellben élő individuum egyházképe azonban sokkal differenciáltabb, bár első sorban szintén azon csomópontok sajátosságai formálják, melynek ő is tagja. Azonban egyfelől az illető egyszerre több csomópontoz is tartozik, s ezek a csomópontok más individuumokon keresztül más csomópontokkal is kapcsolatban állnak, s ez máris növeli a kialakuló kép komplexitását. Másfelől az egyház vezetése, a Vezetők megteremtik azokat az alkalmakat, amikor az egyháztagok előtt reprezentatív módon és élményszerűen mutathatja fel a csomópontokból felépülő struktúrát.¹⁵¹

„Történelmi példák sora bizonyítja, hogy stabil, kialakult, megállapodott hatalmi és társadalmi-gazdasági viszonyok között a társadalom makroszerkezetéhez kapcsolódó szervezeti struktúrák jórészt meghatározzák a bennük helyet foglalók gondolkodását, magatartását, érdekérvényesítésük módját. Átmeneti korszakokban azonban, amikor a régi makroszerkezet és a hozzá kapcsolódó szervezeti struktúrák felbomlanak, vagy legalábbis meginognak, nagyrészt a társadalmi szereplők – elsősorban az elitek – formálják meg az új társadalmi makroszerkezetet, valamint a régi vagy új szervezetek és kapcsolódásaik arcultát.” (SZALAI, 1997, 75.) Az 1989-utáni időszak úgy a magyar társadalom egésze, mint a Magyarországi Református Egyház számára átmeneti korszak volt, s mint láttuk, ebben a korszakban mindkettőnek nem csak a makro- de a mikroszerkezete is jelentősen átalakult. Ezekkel a változásokkal a Református Egyház vezető elitje sokáig lényegében nem tudott mit kezdeni, s leginkább sodródott az eseményekkel. Ebben a sodródásban a *zsinati* vezetők minden szalmaszálba belekapaszkodtak, s a számukra megfelelő, vállalható „alulról jövő” kezdeményezések mellé álltak. Ilyen alulról, a Budapesti Református Egyetemi és Főiskolai *gyülekezet*¹⁵² és a mögötte álló egyesületek gyakorlatából nőtt ki a „Csillagpont”. A Csillagpont kétévente egy-egy hétre reá-

¹⁵¹A hálózatos egyházmodell természetesen nem egyik pillanatról a másikra állt elő, megvan a sajátos története a Református Egyházban. E történet fontos részét képezik a két világháború között rendezett tömeg-konferenciák, ifjúsági összejövetelék, illetve a reformátusok 1989-óta egyre sűrűbben megrendezett világtalálkozói is.

¹⁵²Itt már a szervezeti egység nevében sem az egyházközség, hanem a gyülekezet szó szerepel!

lis csomópontként működik, a közbeeső időszakban viszont virtuálisan a résztvevők internetes közösségének¹⁵³ formájában létezik. Tagsága nem állandó, viszont közösségsszervező ereje jelentős. A csillagponton való részvétel ugyanis egészen sajátos élményt jelent. Egyfelől jelenti az összetartozás élményét, amit egy sajátos „tömegélmény” is árnyal, hiszen az egyébként előregedő egyházban, ahol csak kevés *egyházközség*ben működik jelentős ifjúsági közösség, ilyen tapasztalatra a fiatalok nem nagyon tehetnek szert. Másfelől ez egy vállaltan vallásos, inkább a hitvallásos reformátusság, mint a „kultúrprotestantizmus” eszménye felé orientálódó rendezvény, ami így a transzcendens megtapasztalásának (minta)alkalmává is válhat. Harmadszor a szervezők a „hitébresztő-hitmélyítő” alkalmak mellett előadásokon, pódiumbeszélgetéseken keresztül törekcszenek a résztvevők református identitásának kognitív eszközökkel történő erősítésére is, ami egyfajta szabadegyetemi vagy népőiskolai karaktert ad a rendezvénynek. Végül a rendezvény az egyházi hálóstruktúra egészének áttekintésére, a hálóbanlét megtapasztalására többféle módon is lehetőséget ad, felfedve ezzel a háló természetét és struktúráját. A naponként közös, a teljes jelenlévő tömeget integráló, rendszerint szakrális események mellett különböző kiscsoportos tevékenységeket is szerveznek, melyek esetében a csoportsszervezés elve éppúgy lehet a kor mint a különböző természetű közös érdeklődések.

Ezeket a jellemzőket az „alapítás napja” eseményeiben is felfedezhetjük¹⁵⁴ sőt úgy tűnik, hogy annak a napnak az volt a legfontosabb funkciója, hogy reprezentatív módon és élményszerűen mutassa fel a csomópontokból újonnan felépülő struktúrát. Innen érthető az egyesítő menet szimbolikája is, hiszen a processzió lényege a szimbolikus térfoglalás, az egység helyreállításának átélése volt, a többé-kevésbé burkolt utalás pedig a katolikus körmenetre alapvetően az esemény s azon keresztül az egység-helyreállítás fentebb már elemzett szakralizációját szolgálta. Kérdés azonban, hogy mit jelent ebben az összefüggésben a *krigli*?

5.4. Krigli-interpretáció

„A szomszédsságoknak a kontextusok és a lokális szubjektumok termelésére való képességét (...) – írja Apadurai – mélyen befolyásolja a nagyméretű társadalmi formációk (nemzetállamok, királyságok, hittérítő birodalmak, kereskedelmi kartellek) lokalitást termelő képessége,

¹⁵³ <http://csillag.reformatus.hu/2011/index.html>

¹⁵⁴ Ez bizonyára nem véletlen, hiszen a Csillagpont az új egyházmodellel kapcsolatos „kísérletnek” is tűnik, s szervezői közül többen részt vettek a 2009. májusi alkalom előkészítésében is.

mellyel meghatározzák a hatalmi szférájukba eső szomszédságok általános formáját.” (APPADURAI, 2001, 13.) Elgondolásom szerint az „új” Magyar Református Egyház is egy ilyen, nagyméretű társadalmi formációként működik, mely a hatalmi szférájába eső szomszédságoknak ebben az új egyházmodellben alapjában véve transzlokális karaktert ad. Appadurai szerint az efféle szomszédságok termelésének nehézsége „ezekben az esetekben a társadalmi kapcsolatok belső bizonytalanságából ered, abból az erőteljes hajlandóságból, hogy a lokális szubjektivitás áruvá váljon, és abból a nemzetállami törekvésből, hogy a szabályozás, a meghatalmazás és az imázstermelés külsőleg megszabott módjain keresztül eltörölje a belső helyi dinamikát.” A *REN* ünnepének kialakításával kapcsolatosan a már hivatkozott „Ön hogyan ünnepelné május 22-t?” című cikkben éppen az a kérdés fogalmazódik meg, hogy vajon ez az ünnep többé-kevésbé „spontán” módon, vagyis alulról szerveződve válhat-e a szakralizált egység reprezentatív és élményszerű felmutatásának visszatérő alkalmává, vagy még egy – Bölcskei idézett szavaival élve – „kevésbé centrálisan felépülő egyházban” is szükség van arra, hogy egy programadó elit irányítsa a hagyományteremtés folyamatát. Akár így, akár úgy, a református egység napja, vagy egy hasonló funkciót betöltő ünnep és az általa megjelentetett szakralizált egységkonceptió nélkül nehezen képzelhető el, hogy a 2009. május 22-én egyesült, ám megelőzően hosszú évtizedeken keresztül külön utakat járt és nagyon eltérő lokális hagyományokkal rendelkező egyháztestek valóban egy közösséggé váljanak.

A *krigli* értelmezésem szerint a Vezetők ilyen törekvéseinek szimptomája.¹⁵⁵ Ha pedig nem a lokalitás-probléma, hanem a tárgyi rendszerek és értékrezsimek kérdése felől közelítjük a krigli kérdését, akkor ezt a szimptomatikus kapcsolatot is valamivel strukturáltabban látjuk. A fejezet elején a problémát úgy fogalmaztam meg, hogy amíg a Református Egyház Vezetői úgy az egység létrejöttének, mint az erre történő emlékezésnek a rítusaiban a református hagyománytól idegen szimbolikát próbál érvényesíteni s ennek keretei közt használják a cserép kelyheket, addig a felekezeti hagyomány védelmében síkra szálló cikkíró éppen a református örökség egy jellegzetes összetevőjét tagadja meg. Míg az első esetben a kérdés alapvetően az, hogy miként vetődik egyáltalán fel ezeknek az idegen elemeknek a református identitás reprezentációjára, identitásszimbólummá történő alakítására vonatkozó ötlet, addig a második eset-

¹⁵⁵ „A kommunikáció tudománya szempontjából a szimptóma a jelek egy fajtájaként érdekes. Az ágens a szimptomákat általában jelenségek közötti kapcsolatként érzékeli és tanulja meg, azaz primér jellegű jelkapcsolatról van szó. Ebből következően a szimptomák létrejöttében és értelmezésében a nyelvnek nincs szerepe – a szimptomák nem a nyelvre alapozottak, azaz nem (vagy nem feltétlenül) valamely nyelvileg kifejezhető tartalom megtestesítői vagy rövidítései.” (GAGYI, 2008, online.)

ben a kérdés éppen egy ellenkező irányú folyamatra, egy identitásszimbólum elidegenítésének lehetőségére vonatkozik. E megfogalmazás mögött volt egy kimondatlan feltételezés, melyről azonban a probléma kontextusainak feltárása során kiderült, hogy nem állja meg a helyét: mint korábban írtam, feltételeztem ugyanis, hogy egy református identitásról és ehhez kapcsolódóan, a később bevezetett fogalmat használva egy értékrezsímről, s az ezen belül támadt konfliktusról, válságról van szó. Úgy tűnik azonban, hogy – bár ezek azonosítására és pontos körülírására jelenleg nem vállalkozhatok – több ilyen képletet is feltételezhetünk. Amennyiben elfogadjuk az etnotájak mintaközvetítő szerepét, úgy feltételezhetjük, hogy egészen másak voltak egy református identitású lokalitás körülményei a 16. század végén Győr, mint ugyanekkor Kolozsvár környékén, s ezek a kontextusok nem csak a tér, hanem az idő függvényében is változtak. Másfelől úgy tűnik, hogy az *ecclesia* és *communitas* szoros összefüggése, az *ekklézsiák* nagyfokú önállósága hozzájárult ahhoz, hogy a klenódiumok, mint szakrális tárgyak tekintetében az értékre és elcserélhetőségre vonatkozóan kialakuljon egy, a hivatalos egyház és teológia álláspontjától különböző koncepció. A reformáció tárgyakhoz való viszonyulásában szakított a római katolicizmus szentség-felfogásával. Míg utóbbiak az átlényegített ostya és bor miatt a klenódiumoknak kváziszemélyes karaktert tulajdonítottak, addig a reformátorok, különösen a helvét irány követői ezeket a tárgyakat megfosztották minden ilyesféle tulajdonságuktól. Ahogy a kenyér és bor csak *úrvacsorai jegyek* úgy a kiszolgáltatásukhoz használatos eszközök is pusztán tárgyak. Ebből is következik, hogy adott esetben áruhelyzetbe kerülhetnek. Ez azonban – bár találunk rá bőven példát, de – inkább csak egy olyan lehetőség volt, amit a *vizitátorok* ajánlottak a *gyülekezeteknek*, ám azok a lehetőség adottságához képest ritkán éltek ezzel. Ha a református *klenódiumok* és *paramentumok* használatának történetét – vagyis e tárgykategóriák társadalomtörténetét – vizsgáljuk, azt látjuk, hogy az *ekklézsiák* szemlélete egy idő után megváltozik. A különböző anyagú tárgyak már nem csupán eszközök az *úri szent vacsora* kiszolgáltatására, hanem ismét személyes karaktert öltenek: elveszik az adományozó-készítettő, illetve egyre inkább magának a közösségnek a személyiségét. Így végül megint szakrális tárgyakká válnak, a szónak egy, a katolikustól eltérő ám strukturálisan mégis ahhoz hasonló értelmezésében. Így a nemes, vagy a lokalitás hozzá fűzött történetei, a közösségi emlékezet által megnemesített eredetileg nemtelen (ón, réz, bádóg, üveg) anyag értékhordozóvá válik. Mintha az anyag és az emlékezetben hozzá tapadt történet ötvözete adná magát a tárgyat és annak értéket. A katolicizmus szentség-felfogásának egy sajátos

san módosított, a református szentségkoncepcióval ötvözött változatához való visszafordulás nem csak a kelyhek, de a templom mint tárgyi rendszer más összetevőinek tekintetében is tetten érhető. Egészen sajátos példája ennek a folyamatnak az, ahogyan az *úr asztala* először a lerombolt oltárok helyére kerül, majd az egyszerű – paraszti háztartásokból ismert – tárgy a templomban ismét térszervező elemmé válik. Később egy alacsony dobogóra állítják, majd ráccsal veszik körül. Kezdetben a keresztelő edényt és kancsót – a Krisztustest-gyülekezetbe való befogadás jelképét – tartják rajta, ám mire az úrasztalából körülkerített, magasított kvázioltár lesz, már a Biblia – a református teológiai gondolkodás szerint az *írott ige*, vagyis a „Logosz” – kerül rá.¹⁵⁶ Ahogy a templomi székjogok körül, úgy a térszervezés kérdésében és a klenódiumok használatában is az egyház hivatalos, teológiai megalapozott álláspontja szinte végig szemben áll a *gyülekezetek* gyakorlatával. Amikor a Vezetők a *kriglik* használatát helyezik előtérbe, ezzel – mint szó volt róla – valóban a teológiai állásponthoz, és a Debrecen-egervölgyi hitvallás döntéséhez, mint református örökséghez nyúlnak vissza. Ezzel azonban gyakorlatilag semmi mást nem tesznek, mint egyértelműen kinyilvánítva saját értékrendjük különbözőségét: az imázstermelés külsőleg megszabott módjain keresztül megpróbálják eltörölni az *eklézsiák* – olykor egymástól is különböző – belső helyi dinamikáit, illetve a Magyar Református Egység Napja megkonstruálásának, az egység szakralizálásának folyamataiban pedig mindazokat az értékrezsimeket, melyek vele csak az együttműködés alacsony fokát tudják vagy akarják megvalósítani.

Miután a *REN* megünneplésének formája – ahogy magának az egységes egyháznak a sorsa is – még nyitott kérdés, ez az elemzés sem zárható le. A *kriglik* problémájának sűrű leírásával azonban talán közelebb jutunk *Május 22* rítusa(i) megértéséhez, melyben a Vezetők – több egyéb mellett – az itt bemutatott új közösségmodellt, és a hozzá kapcsolódó szignifikatívokat tették nyilvánossá (kommunikatívá), átélhetővé, s ezen keresztül próbálták azt legitimálni.

¹⁵⁶A református építészeti reflektáltan mintáértékű épületében, a pesti Kálvin téri református templomban a tér és a liturgiához kötődő berendezési tárgyak – úrasztala, szószék – már teljesen a katolikus szakrális térszervezés mintáit tükrözik (lásd A/13. kép): az egyhajós templomtér végében áll az oltárra emlékeztető szószék-építmény, melyben az oltárkép helyén a prédikáló lelkész foglal helyet. A szószék előtt egy pódiumon áll az úrasztala, ami szintén egy oltárasztalra emlékeztet, s a liturgia terét a *gyülekezettől* egy alacsony kerítés választja el. Jóllehet a szószék és az oltár összekapcsolására evangélikus összefüggésben történeti példák sorát találjuk, mindez református szakrális térben szokatlan – bár nem egyedi.

6. A rítus

Ebben a fejezetben *Május 22* eseményeit – a Zuesse (ZUESSE, 2005, 7843) által átalakítónak (transformatory) nevezett rítustípus egy sajátos eseteként – „konfliktusmegoldó” rítusként (lásd 8. oldal) interpretálok, s amellet fogok érvelni, hogy e rítusnak kettős szerepe volt. Egyfelől értelmezhető a van Gennep (GENNEP, 2007) illetve Turner (TURNER, 2002) által leírt átmeneti rítus paradigmája mentén mint olyan közösségi rítus, melynek célja a felekezeti közösség átvezetése egy „adott kulturális feltételrendszerből” (TURNER, 2002, 107.) egy másikba, esetünkben a szétszakítottság állapotából az egységbe; illetve ennek az átmenetnek a szakralizálása és olyan jelentésekkel való felruházása, hogy arra a jövőben mint „in illo tempore” (ELIADE, 1998) történt eseményre lehessen hivatkozni. Másfelől éppen e hivatkozási alap megteremtése úgy a „ritualizációs” elméletek (LEACH, 1968; RAPPAPORT, 1999) mint a szakrális kommunikáció (KRPICS – P. SZILCZL, 2007) perspektívájából értelmezhető úgy, mint egy kommunikatív aktus, vagyis jelentések (szignifikatívok) egy kommunikatív folyamatban történő nyilvánossá, a folyamat ágensei számára elérhetővé tétele, melyek segítségével, illetve amelyekre mint felkészültségekre hivatkozva esetünkben egy új református identitásmodell felépíthető. Ezekben a szignifikatívokban olyan szignifikációk jelentek meg, melyek hasonlitanak vagy legalábbis kapcsolatban állnak a rítusban részt vevő ágensek (rituális szubjektumok) felkészültségeiben számukra elérhető „tradicionális” szignifikációkhoz, de itt a megszokott szignifikánsokhoz új, vagy eltérő, módosított szignifikátumok rendelődnek. A *REN* ünnepében *Május 22* így nem az eljátszás, az ismétlés rítusain,¹⁵⁷ hanem az (újra)értelmezés aktusain keresztül válik viszonyulási ponttá. Ezeket az új szignifikációkat a Vezetők az (újra)értelmezés aktusaiban különböző, ám jellegzetesen egyirányú kommunikációt megvalósító médiakon keresztül próbálják legitimálni. A következőkben tehát először bemutatom magát a rítust, majd a rítus átmeneti jellege mellett érvelve azt próbálok bemutatni, hogy ezeken a megváltoztatott szignifikációkon keresztül hogyan válik *Május 22* az új identitásmodell építésének kulcsmotívumává, alapvető felkészültségévé.

¹⁵⁷*Május 22* és az új ünnep között az egyedüli kapocs a későbbiekben bemutatásra kerülő *Központi installáció életfájának* feltűnése az ünnep központinak nevezett helyszínén (Of.: 32). Az új ünnep tehát nem az in illo tempore történtek rituális megismétlésén alapul. Bár az interjúkban mind Csányi János, mind Tarr Zoltán felveti, hogy elképzelhetőnek tartják az esemény megismétlését, de erre még nem került sor, s leghamarabb esetleg 2014-ben várható.

6.1. Az ünnep

Az *Alkotmányozó zsinat és hálaadó ünnep* eseményeinek¹⁵⁸ menetéről 2009. március 19-én megtartott ülésén döntött a *Generális Konvent* s az első részletek is az ekkor megtartott sajtótájékoztatón kerültek nyilvánosságra. Az esemény dramaturgiájának kidolgozására felkért Csányi János színész-rendező szerint a *hálaadó ünnep* csúcspontja az *úrvacsorai* közösség lesz, s már itt elhangzott a felhívás arra, hogy a helyi egyházak erre az *úrvacsorára* készülve tartsanak bűnbánati hetet, hiszen „így már a megelőző vasárnaptól, május 17-től megkezdődhet *egyházközségeinkben* az ünnepi készülődés.” (Of.: 24.) Az *úrvacsorát* megelőző *bűnbánati liturgia* tartása a keresztyénség alapvető hagyományai közé tartozik, amit a protestáns felekezetek is folytattak. A bűnbánat szükségessége az *úrvacsora* rítusának alapszövegeként számon tartott bibliai textusból következik. Ebben Pál apostol arra figyelmezteti a keresztyéneket, hogy „a ki méltatlanul eszi e kenyeret, vagy issza az Úrnak poharát, vétkezik az Úr teste és vére ellen. Próbálja meg azért az ember magát, és úgy egyék abból a kenyérből, és úgy igyék abból a pohárból, mert a ki méltatlanul eszik és iszik, ítéletet eszik és iszik magának, mivelhogy nem becsüli meg az Úrnak testét.”¹⁵⁹ A méltatlanság református értelmezésben a bűnösséget, egészen pontosan a bűnbánat, a múlttal való szembenézés és az elkövetett vétkek Istennel és emberekkel történő rendezésének elmulasztását jelenti. A *bűnbánati liturgia* – melynek megtartása roppant változatos módon történhetett – ennek az önvizsgálatnak a ritualizált egyszeri alkalma. A bűnbánati hét lényegében ennek az alkalomnak a 18. század végi puritán gyökerű ébredési mozgalmak hatására történt hangsúlyozása és időbeli kiterjesztése, ami beépült a református *kegyességi* gyakorlatba.¹⁶⁰

A felkészüléshez tartozott az utazás előkészítése, a szállás foglalása is. Az egyházi sajtóban előzetesen megjelent, és az *egyházközségek*hez eljuttatott tájékoztatásnak megfelelően a távolról, határon túlról jövő vendégek jelentős része az *ünnepet* megelőző napra időzítette az érkezést. Az ő elszállásolásukban a debreceni és környékbeli *egyházközségek* segítettek.

A Debreceni Közlekedési Vállalat a rendőrség segítségével már előző este lezárta a *Nagytemplom* környékét: a villamosok nem közlekedtek a Kistemplom és a Péterfia utca között – másnap, az *egyesítő menet* által érintett területeken a „református rendezvény miatt” a buszjáratokat is korlátozták – s megkezdődött az ünnep színterének előkészítése. (Of.: 25.) A

¹⁵⁸ Az esemény helyszínrajzát lásd a mellékelt B/14. térképen.

¹⁵⁹ 1Kor 11,27-29.

¹⁶⁰ Arra nézve jelenleg nincsen adatom, hogy az *egyházközségekben* valóban tartottak-e ilyen alkalmakat. A jelenleg folyó kérdőíves kutatás ezt is tisztázni fogja.

Kistemplom és a *Nagytemplom* között a villamos sínek két oldalán sátrakat, a Kossuth-szobor előtt és a *Nagytemplom* lépcsőjén színpadot állítottak. A *Nagytemplom* és a Református Kolégium közötti parkban szintén sátrakat állítottak, játszóházat rendeztek be s itt állították fel, mint egy ideiglenes múzeumot, az *Örökség-sátrat*¹⁶¹ is. A sátorban egy, a magyar reformátusság Kárpát-medencei területi eloszlását és arányait bemutató, mintegy kétszer három méteres térkép mellett¹⁶² a református tárgyi és szellemi örökséget reprezentáló anyagok kaptak helyet: az énekeskönyv egy zsoltárlapjának felnagyított képe, Vizsolyi Biblia, klenódiumok és paramentumok, kazettás templommennyezetek fotója, református vidékek népviseletei. A kiállító tárlók fölött minden esetben egy térkép jelezte, hogy melyik egyházkerületből származik az adott tárgy.

A *Nagytemplom* előtti tér teljesen átalakult, s ebben a legnagyobb szerepe az ún. *Központi installációnak* (A/14. kép) volt. Ez a Kárpát-medencének egy megközelítőleg 13x18 méter alapterületű, 80 cm magas, MDF lapokból készült dobogón elhelyezett, 10x15 méter alapterületű, szintén közelítőleg 80 cm magasságú domborzati makettje volt. A makett nyolc szinten, egymásra 10-10 centiméteres közökkel rétegzett MDF lapokból úgy volt kialakítva, hogy a lapok lényegében színtvonalaknak tűntek. A makett talapzatában egy-egy mélyedés jelezte a Duna, Tisza és a Száva folyókat. Az emelvény *Nagytemplom* felőli oldalán, a makett lábánál állítottak fel egy fém szálakból és hálókából készült *Életfát*, ami gyökereivel a Kárpát-medence makettet számos ponton áttörte, ezzel mintegy jelezve, hogy abból nő és abból táplálkozik. Az *Életfa* egyben a *hálaadó ünnep* emblémája is volt, s képe a programfüzettől és a kitűzőktől a *Nagytemplom* dekorációjáig és az esemény honlapjáig mindenhol feltűnt. (B/16 ábra.) Az embléma szerkezete is tükrözte a *Központi installációt*: a magasságában két részre osztott kép felső felén fehér alapon feketével az életfát ábrázolta, míg alsó felén fekete alapon fehérrel a fa Kárpát-medencét mintázó gyökérrendszerét. Az *Életfával* szemben, vagyis az emelvény Kistemplom felőli oldalán volt egy széles, az installáció teljes hosszában húzódó lépcső. Csak itt lehetett rá felmenni, így a fellépők maguk előtt látták a Kárpát-medence makettjét, a „belőle felnövekedett” *Életfát* s mögötte a *Nagytemplom* épületét.

A színpad- és sátorállítás más debreceni rendezvények, pl. a Pulykanapok alkalmával is szokásos, sőt, a sátorok, színpadok és egyéb kellékek is ismerősek lehettek a rutinos fesztivállátogatók számára, ahogy az sem szokatlan, hogy színpad épül a *Nagytemplom* lépcsőjén s

¹⁶¹ A sátor hivatalos neve: *Örökségünk népművészeti sátor*, de csak a rövidebb formula volt használatban.

¹⁶² Melyet e sorok írója készített.

ezáltal a templom szakrális tere megnyílik az utca profán tere felé. A *Nagytemplom* előtti tér használatában azonban általában érvényesül egy szakrális-profán megkülönböztetés, amennyiben a vallásos tartalmú rendezvények a templom lépcsőjén vagy közvetlenül az előtt, míg a profán rendezvények a templomtól távolabb, a Kossuth szobor környékén zajlanak. Itt a két térrész összemosódott. A térfoglalás mértéke, az első ránézésre – háttér-információk nélkül – nehezen értelmezhető *Központi installáció*, a viszonylag ritka forgalomkorlátozás, illetve a tér szakrális és profán részei közti megkülönböztetés felfüggesztése a térhasználat szempontjából mindenképp sajátos karaktert adtak a készülő eseménynek.

Az ünnep napján már kora reggeltől érkeztek a vendégek. A nap programja korábban is számos fórumon elérhetővé vált, az érkezők egy kis kitűző mellé egy vaskos, szép kiállítású programfüzetet is kaptak, így lényegében mindenki tisztában volt az események várható rendjével. A folyamatosan érkező csoportok kezdetben a téren szétszóródva igyekeztek maguknak bázispontokat kijelölni. Voltak, akik eleve ünneplőben érkeztek, mások a tér eldugottabb részein társaik alkotta paravánok mögött öltöztek át – sokan népviseletbe. A tér egyre gyorsabban telt meg, 9 óra körül már érezhetően szűkült a hely. Az emberek jelentős része azonban továbbra is saját csoportjával, saját bázisán maradt, a csoportok közt kevés volt az interakció. Voltak azonban, akik elindultak „felfedezni”, bejárni a teret. Kezükben a programfüzettel, melyben egy helyrajz is volt, végigjárták a pavilonok sorát, megkeresték a vízosztó helyeket, vagy közelebb mentek a Kossuth szobor közelében lévő *Központi installáció*hoz. Az egyre sűrűsödő tömeg nagyjából három méter távolságra állt meg az emelvény lépcsőjétől. Az első sorban *Életfa*-emlékével nyomott zöld pólóban fiatalok álltak kordont, ám sem nekik, sem a biztonsági őröknek nem volt munkájuk, mert senki nem akart felmenni az emelvényre, ami így egyfajta szent területként, üresen állt a tömeg előtt. Csupán hátsó oldalán telepedett le, egy népviseletbe öltözött idős asszonyokból álló csoport, akik itt gondolták kialakítani bázisukat. Közülük többen csomagjukat az emelvény alá tették, majd felültek annak szélére, ám néhány perc múlva – anélkül, hogy bárki szólt volna nekik – leszálltak és csomagjaikat felvéve távolabb húzódtak az emelvénytől. (A/15. kép)

Az ünnepet az *Egy maréknyi föld* címet viselő cselekmény nyitotta. Ennek során a *Nagytemplom* harangjának hívására az *Alkotmányozó zsinat* tagjai a Református Kollégium épületéből a *Központi installáció*hoz vonultak. A menetet egy bocskai ruhába öltözött fiatal férfi vezette, két kezében egy láthatóan régi, nagy könyvet tartott. (A/16. Kép) Mögötte, nagy-

jából három méterre egy fehér ruhás fiatal nő következett, kezében egy kisebb, bordó kötésű könyvet tartott. Őt követték a *zsinat* tagjai fekete öltönyben, kettes sorban. A menet elején az egyesülő egyházkerületek püspökei és *főgondnokai* haladtak. Mellettük mindkét oldalon tiszta fehér ruhába öltözött, tíz-tizennégy esztendős forma fiúk és lányok, kezükben egy-egy átlát-szó üveg tálkával, melyben föld volt. (A/17. kép) A tálkát mindegyikük a menetszlop szélére eső kezével tartotta. A *Központi installációhoz* érve a gyerekek felálltak az emelvény lépcsőire. A *zsinat* alkotó tagjai előttük elhaladva vettek egy-egy marék földet a tálkákból, majd fel-lépve a modellen elhelyezték azt a megfelelő helyre. (A püspöki székhelyeket mint viszonyí-tási pontokat előzetesen egy táblával megjelölték a maketten). (A/18. kép) Később minden résztvevőnek lehetősége volt elhelyezni a makettben az általa hozott földet.

Az *Alkotmányozó zsinat* küldöttei ezt követően a *Nagytemplomba* vonultak. Az ülés zárt volt, csak meghívottak vehettek rajta részt. Az ajtót őrző biztonságiak a templom megtelt-ségére hivatkozva senkit sem engedtek be, jóllehet a templom ténylegesen legfeljebb három-negyed részben telt meg. Az *Alkotmányozó zsinat* ülésének első jelentős eseményeként Debre-cen polgármestere, Kósa Lajos a város nevében megajándékozta az egyházkerületeket egy-egy zászlóval. A fehér zászlók közepére egy Krisztus-monogramot, illetve körülötte az egye-sülő *egyháztestek* címereit hímezték. A zászlókat a *zsinat* ülése alatt a Debreceni Kollégium tógás diákjai tartották. (A/19. kép) Ezt követően a küldöttek először végighallgatták az alkot-mányozási folyamat történetét, melyet az ünnepi szónok – Csomós József, a Tiszáninnyi Re-formátus Egyházkerület püspöke – az 1881-es debreceni *zsinattól* kezdve bontott ki. Ezt az al-kotmány szövegének ismertetése követte, majd a nyilvános, kézfeltartással történő szava-zás.¹⁶³ Erre az alkalomra a templom belső tere is egyedi „dekorációt” kapott. A református ha-gyományt követő fehér falakra az ünnep alkalmából a felekezeti identitás szempontjából ki-emelkedő fontosságú tárgyakat és tereket ábrázoló, nagyméretű fényképnymatokat helyeztek . (A/20. kép)

A *zsinat* ülésével párhuzamosan a templom körüli területen, több színpadon és a sátrakban közösségi és kulturális programok folytak. A *hálaadó ünnep* egész napos rendezvé-nyének fontos részét képezte mindazon közösségek, tárgyak és tevékenységek felsorakoztatá-sa, melyek – a rendezők és a jelentkező kiállítók szerint – ma a reformátusságot reprezentál-hatják. (A/21. kép) Így a *Nagytemplom* körül, a Református Kollégium előtt és a Piac utca egy

¹⁶³Az alkotmányt ellenszavazat nélkül, ám a Szlovákiai Református Keresztyén Egyház tartózkodása mellett sza-vazta meg a *zsinat*.

szakaszán felállított sátrakban és színpadokon a Kárpát-medencéből jött református iskolák, alkotók, szervezetek mutatták be tevékenységüket. A reprezentációnak ehhez a csoportjához sorolható az *Örökség sátor* is, melyben a református tárgykultúrának nem a kortárs, hanem a történeti aspektusai kerültek bemutatásra. (A/22. kép)

A nap eseményei között kiemelkedően fontos volt a *református egyesítő menet*. A négy magyarországi egyházkerület püspökeinek és *főgondnokainak* vezetésével az *egyesítő menet* a *Nagytemplom* lépcsőjéről harangszó kíséretével indult. A menet koncepcióját Csányi Jánostól idézem:

„Énekszó kíséretében az egyházvezetők végigmennek a Nagytemplom előtti téren, a gyülekezetek belépnek mögéjük, kialakul a menet. (...) A méltóságteljes felvonulásban az egyházkerületek/ részegyházak/ egyházmegyék/ .../ és gyülekezeteik táblái látszanak, színes zászlói lobognak. A menetben időnként népviseletbe öltözött csoportok, férfiak, asszonyok és kisgyermekesek tűnnek fel, ruháik a Kárpát-medence különböző tájegységeit mutatják. Vonul az egyház, az egész nemzet. (...) Az egyesítő menet az I. állomáspontra felé halad, mely Kárpátalját és Beregszást szimbolizálja. (...) (Az állomáshelyek sorrendben: Kárpátalja/Beregszász, Felvidék/Komárom, Délvidék/Bácsfeketehegy, Erdély/Kolozsvár, Partium/Nagyvárad.) (...) A menet útvonala Debrecen belvárosára vetített szimbolikus körút, mely a Kárpát-medence mesterségesen leválasztott egyházrészeit játja körbe és köti össze, állomáshelyről állomáshelyre összegyűjtve az elszakított gyülekezeteket. (...) Az egyes állomáshelyeket fagerendákból ácsolt szerkezetek, egyfajta ‘harangláb/kapuk’ szimbolizálják, fent a hegyükben nagyobb méretű, megkondítható harangok vannak. (...) Az egyesítő menet, élén a magyarországi egyházvezetőkkel az I. állomáshelyhez ér. Megállnak. A gyülekezetek körben elrendeződnek. Az énekszó elhallgat, csönd lesz. (...) A ‘harangláb/kapuban’ megjelennek az állomáshely egyházi vezetői (püspök és presbiter), és megállnak az érkezők fogadására. Mögöttük és körülöttük saját gyülekezetük helyezkedik el. (...) Egy pillanatra áll minden. Majd a belső csöndben ima/ fohász hangzik fel, melyet az érkező menet élén álló egyik kerületi püspök mond. “... Ámen.” (...) Miután a fohászt befejezi, a csönd körében

az érkező egyházi vezetők a kapuban várakozókhoz lépnek. Kezet nyújtanak/ megölelik egymást. Az üdvözlés gesztusaira megszólal a harangláb harangja. (...) A haragszó verdeső szárnyai alatt a gyülekezetek kezet fognak, vérmérséklettől függően üdvözlik/ megölelik egymást. Szól a harang. (...) Majd a csoportosulás ismét menetbe rendeződik, Élére az addigi egyházvezetők mellé az állomáshely egyházi vezetői is odalépnek, mögéjük a menetbe az állomáshely gyülekezetei csatlakoznak. (...) Egyházi/ közösségi ének hangzik fel, és az egyesítő menet tovább indul. A haragszó egy darabig elkíséri a menetet. (CSÁNYI, 2009)

A menet éneklő résztvevőit egy autó vezette, melynek tetején két nagyméretű hangszóróból szóltak a református énekek.¹⁶⁴ A menet résztvevői attól függően, hogy éppen ismerték az éneket vagy sem, hol bekapcsolódtak, hol hallgattak. A felvezető autó előtt két motoros rendőr haladt, mögötte pedig az egyházkerületek új zászlói, s azokat követte a menet az imént ismertetett – ám nagyon hamar fellazuló – rendben. Miután a menet körbe érve visszatért a *Nagytemplom* elé, az ünnepség utolsó „felvonása” következett. (A/23. kép)

Közép-európai idő szerint pontban 16 órakor megszólalt a Kárpát-medence valamennyi magyar református templomának harangja, majd felolvasták a *zsinat* ünnepi üzenetét. (A/24. kép) Míg az eddig lezajlott szimbolikus cselekmények természetesen csak a Debrecenben összegyűltek számára voltak közvetlenül átélhetők, a harangozás aktusával a szervezők a távol lévők bekapcsolására is gondoltak.

Ezt követte a *hálaadó ünnep* csúcspontjaként elgondolt *úrvacsorai közösség*. (A/25. kép) A résztvevők a *Nagytemplom* előtti téren a Kárpát-medence különböző területeiről érkezett lelkészektől vehették az *úrvacsorát*. Az *egyháztestek* liturgiáinak változatosságát tükröző szertartás végén a liturgiát vezető lelkész arra szólította fel a résztvevőket, hogy egymás kezét fogva mondják el a *Miatyánkot*. (A/26. kép)

Az *istentiszteletet* követően a kulturális program folytatódott. A *Nagytemplom* előtti színpadon református művészeti csoportok léptek föl. A program végét és az estére tervezett gyertyafényes záróéneket azonban az év talán legnagyobb zivatara elmosta. Az ünnep viszont

¹⁶⁴ Az énekek nem felvételtől szóltak, hanem a *Központi installáció* mellett felállított *Nagyszínpadon* helyet foglaló kórus énekét közvetítették az autó segítségével. Az útvonal bizonyos pontjain azonban az épületek megzavarták a közvetítést, így a hang néhol akadozott, recsegett, a menet vége pedig általában fél versszakos csúszásban volt a menet elejéhez viszonyítva.

nem ért véget a *Nagytemplom* előtt. Már az említett 2009. március 19-én tartott sajtótájékoztatón is kirajzolódott egy ív, ami a bűnbánati héttel indul, csúcspontja a *hálaadó ünnep* napja, s nyugvópontja az *ünnepet* követő vasárnap. A szervezők ugyanis azt kérték a lelkipásztoroktól, hogy hazatérve „az eseményt követő vasárnap istentiszteletén olvassák fel *gyülekezetükben az Alkotmányozó zsinat üzenetét*, és énekeljék el a 90. zsoltárt” (KISS S, 2009) a reformátusság himnuszát.

Egy, a Kárpátaljai Református Egyházkerület honlapján 2009. április 20-án megjelent interjúban Csányi János a *hálaadó ünneppel* kapcsolatosan a következőket nyilatkozta:

Olyan napot szeretnénk létrehozni, amelyen nem csupán nézőként vesznek részt a jelenlévők, hanem cselekvő részesei lesznek annak. Valamilyen egyszerű gesztusokkal szeretnénk megteremteni a nap szimbolikáját. Azt, hogy ebben történelmi pillanatban a Magyar Református Egyház ismét egységesül. (...) olyan programokat is terveztünk, melyben mindenki cselekvően részt vehet, és amelyben megélheti ennek az egységnek a pillanatát. (KOVÁCS, 2009)

Május 22 tehát az egység felmutatásának, illetve az eggyé, közösséggé válás átélésének kitüntetett, kiterjesztett és dramatizált alkalma volt, s az alkalom imént bemutatott elemeiben egyértelműen azonosíthatók azok az „egyszerű gesztusok” melyek az átélés struktúráját meghatározták: az *Egy maréknyi föld*, az *Egyesítő menet* és az *úrvacsora*. Csányi, és nyomán az egyházi sajtó gesztusokról beszélt, s ez a szóhasználat talán egy színházi szakembertől nem véletlen.¹⁶⁵ A gesztus metakommunikatív aktus, „olyan kifejező testmozgások sorozata, amely a közösség tagjai számára hírértékkel bír az egyén lelkiállapotáról, ki nem mondott szándékáról, véleményéről. (...) Rendszerint önkéntelen megnyilvánulás, de közlést tartalmaz, melyet a társadalom többi tagja minden nehézség nélkül megért.” (HOPPÁL – KATONA, 1979, 286.). A gesztusok kiemelkedően fontos részei a rítusoknak: egy rítus mint cselekvéssor lényegében kulturálisan meghatározott jelentéssel felülírt gesztusokból épül fel. A Csányi által gesztusoknak nevezett cselekvések is inkább ilyenek, s a megnevezés inkább egyfajta metaforikus hivatkozás a gesztusok néhány tulajdonságára – első sorban közérthetőségükre és érzelmi töl-

¹⁶⁵ Később a vele készült interjúban szintén következetesen a gesztus kifejezést használta.

töttségükre –, melyek a rítusoknak is sajátjai. (A gesztusokról és azok „szerzői értelmezéséről” lásd a D melékletben a Csányival készült interjú részletét!)

Május 22 rítusai köz-érthetőek, vagyis az értelmező-használó közösség számára olyan természetességgel, olyan magától értetődő módon dekódolhatóak, mint a – velünk született vagy éppen az adott kultúrára jellemző – gesztusok (lásd PEASE, 1989). Erre az értelmezői-befogadói „akadálymentességre” engednek következtetni az ünnepkel kapcsolatos médiadiskurzusban megjelent reflexív beszámolók is. (GÉCZY, 2009) Ennek a köz-érthetőségnek az elsődleges oka minden bizonnyal az, hogy több oldalról is megerősítést nyert, illetve kijelölődött az a konstitutív alap,¹⁶⁶ amelynek mentén a rítusban kommunikatív – vagyis nyilvánossá, elérhetővé – váló szignifikatív a rítus színterén jelen lévő ágensek számára adekvát módon értelmezhetővé válik.

Az egyik ilyen megerősítő tényező a *Május 22*-t tematizáló református egyházi, és részben az ide kapcsolódó egyházon kívüli mediadiskurzus. Már az említett márciusi sajtótájékoztató egyértelműsíti az egység koncepcióját mint az *ünnep* központi üzenetét, majd a későbbiekben ezt alkalmazza valamennyi rítusra – sőt, mint a bevezetőben írtam, lényegében az egyházi nyilvánosság majd minden történésére. Így azután a diskurzus meghatározó csatornáin keresztül a Vezetők egy univerzális magyarázó modellt teremtenek, s ennek alkalmazására kondicionálják az egyház belső nyilvánosságában résztvevő ágenseket. E tematizációs stratégia megerősítésekként és részint sikereit összefoglalva mondhatta Bölcskei Gusztáv püspök egy évvel az *Alkotmányozó zsinat* után, hogy „egyre természetesebb ez a keret” (CSEPREGI, 2010a).

A másik ilyen tényező, illetve tényezőcsoportként a rítusban részt vevő ágensek korábban, különböző szocializációs folyamatok során elsajátított felkészültségeit azonosíthatjuk. Az *ünnep* kezdettől fogva hangsúlyozott nemzeti és vallási karaktere, illetve e kettő összekapcsolása – ami a református felekezeti identitás egyik alapvető narratívája – a verbális és vizuális reprezentációk szintjén olyan ingereket, „hívószavakat” tartalmaz, melyek mozgósítják e

¹⁶⁶ Konstitutív alapnak azt a többlet – vagyis az ágens számára nem biológiai adottságaiból következő, hanem tanult – felkészültséget nevezzük, amelyre nézve egy szignifikáció értelmezhetővé válik. „A szignifikátum és a szignifikáns kapcsolata egy reláció. Szignifikánsként határozzuk meg azt, amit az ágens a szignifikátum ’jelentéseként’ ért. A reláció valamely ágens számára elérhető konstitutív alap mentén jön létre. Ami azt jelenti, hogy szignifikátumról és szignifikánssról valamely konstitutív alapra nézve beszélhetünk csak. (...) Az ágens felkészültsége és meggyőződése (illetőleg egyéb diszpozíciók) mentén valamely konstitutív alap elemeként ismeri fel a szignifikátumot, és rendeli hozzá a szignifikánst. Ami egyúttal azt is jelenti, hogy az ágens számára maga a szignifikátum csak a szignifikánson keresztül elérhető.” (HORÁNYI et al., 2007)

korábban elsajátított felkészültségeket. Ezek egy része, mint az *úrvacsorai* közösség összekapcsolása a tér- és időbeli korlátokat lebontó egység koncepciójával¹⁶⁷, speciálisan református és döntően vallási jellegű, jobbra a konfirmációs felkészítés során, illetve a *gyülekezeti* élet történésein keresztül elsajátított ismeret. Egy másik részük az általános vallási szocializáció eredménye, melynek következtében az ágensek rendelkeznek egy alapvető tudással a horizontjukon felbukkanó vallásokkal és azok rítusaival kapcsolatban. Ez a tudás egyfelől magában foglalja a „riválisra” vagy „másikra” vonatkozó ismereteket, melyek összefüggésében a saját „mi” csoport identitása is megfogalmazható: mi azok vagyunk, akik nem úgy csinálják, ahogyan ők. Másfelől ez a tudás sajátosan posztmodern jegyeket is mutat, hiszen a másik az identitás aktuális, helyzet-érzékeny újrafogalmazásai során (lásd PATAKI, 1989) nem csupán negatív, hanem pozitív mintákkal is szolgálhat (átfogóan lásd DIÓSI, 2011; HORVÁTH-SZABÓ, 2002).¹⁶⁸ Ez a kettősség különösen jól kitapintható az *Egyesítő menet*ben és a hozzá kapcsolódó értelmezésekben. A rítust egyértelműen a katolikus körmenetek párhuzamaként ismerték fel a jelenlevő ágensek. Néhány esetben (pl. Of.: 27.) így is nevezték, ám ez a felismerés nem váltott ki mindenkiből egyértelmű rosszallást vagy elutasítást. Míg tehát egyesek azt kérdezték, hogy

„Hová lett a református öntudat? Micsoda a református kultusz? Mi a valódi református öntudat, ha már mi is körmeneteket tartunk?” (GYÖNGYÖSI KORSÓS, 2009a, 7)

addig mások számára az ünnep jelmondatának – „Krisztus a jövő, együtt követjük őt!” – szinthe szó szerinti megvalósulása volt az *egyesítő menet*.¹⁶⁹ Végül harmadikként olyan tudásokról és attitűdökről van szó, melyekben a tágan értelmezett politika – „a közösségi viszonyok rendszere” (HORÁNYI et al., 2007, 92.) – a vallási jelleggel azonos – ha nem jelentősebb – sú-

¹⁶⁷A református *úrvacsorai liturgia* záró része az érvényben lévő istentiszteleti rendtartás (*ágenda*) szerint az alábbi mondattal kezdődik: „Keresztyén Testvéreim! Így szerezte a mi Urunk Jézus Krisztus az utolsó vacsorát. Így éltek vele az apostolok, az egyházatyák, a reformátorok, hitvalló őseink és így élünk vele Isten kegyelméből mi is. Minekelőtte elbocsátanánk titeket, kérünk és intünk, hogy Isten kegyelmét hiábavalóvá ne tegyétek magatokban...” (BARTHA, 1985, 23.)

¹⁶⁸Meg kell azonban jegyeznünk, hogy *Május 22* polemizál is a posztmodern vallásosság jelenségével. A posztmodern vallásosságra ugyanis alapvetően az jellemző, hogy „megnyilvánulásaiban a kollektív vallásossági él-ménnyel szemben inkább bizonyos névtelenséget és egyedüllétet favorizál, olyan vallásos magatartásformát, amely számára bizonyos távolságot garantál a közösséggel szemben. A gyakorlatba átültetve ez nemegyszer azt jelenti, hogy számára szimpatikusabb és belátása szerint életbevágóan fontosabb a privatizált individuális részvétel a liturgián” (DIÓSI, 2011, 729.). Ezzel szemben *Május 22* meghatározó módon a közösségről szolt.

¹⁶⁹A jelmondat egyértelmű áthallása Kempis Tamás könyve, a „Krisztus követése” (*De imitatione Christi*, 1418) címének, melyet a protestánsok is legfontosabb *kegyességi* irodalmaik között tartottak számon.

lyú.¹⁷⁰ Ezek különösen a 2004. december 5-i országos ügydöntő népszavazás¹⁷¹ utáni helyzetben konstituálódtak, s különösen az *Egy marék föld* rítusának értelmezésében, mint annak egyértelmű előzményei vagy párhuzamai játszanak fontos szerepet. A rítus központi gesztusa, az otthonról hozott maréknyi földek egy helyre öntése, és ennek az összetartozás szimbólumaként való értelmezése azon túl, hogy Róma alapításának egyik mozzanataként az iskolai tananyagnak is része, két országosan ismert kezdeményezésben is hasonló szerepet töltött be. A Palócok Vigyázó Keresztje 2005-ben történt felállításának rítusa folyamán, a résztvevők a kereszt tövébe öntött egy-egy maréknyi földdel fejezték ki összetartozásukat, s ezzel a gesztussal magukat és „palóc népüket” szakrális oltalom alá is helyezték. (Of.: 28.) A palóc identitás-teremtés folyamatában a politikai és vallási motívumok ugyanúgy fedik egymást, mint a református identitás újraalkotásának folyamatában. A vallási jelző mindkét esetben határozottan felekezeti kötődésekre utal. Ezzel szemben a 2009. március 25-én indult „Életfa Kárpát-medence Összefogás” esetében – melynek szervezői minden magyarországi településről kérnek egy-egy maréknyi termőföldet, melybe azután a nemzet életfája kerül elültetésre – a maréknyi föld első sorban politikai szimbólum, s a nemzet közösségének újraegyesítésére utal. A koncepció tartalmaz az „égiekre”, „spirituális erőkre”, az életünk kontextusát képező

¹⁷⁰ „A politika önmagát mindenekelőtt a rendezetlen valósággal szembeállítva, vagyis rendként értelmezi, ami nem status quot, hanem a dolgok számunkra létező valóságát, az adott politikai közösség feltételezett igénye szerinti elrendezettséget jelenti. (...) a politika a mindenkire tartozó, közösségi ügyek végső instanciája, származzanak ezek az élet bármely területéről, az emberek 'hozzá' folyamodnak s 'benne' cselekednek ügyeik megoldása érdekében.” (SZABÓ, 1997, 30.) Szabó elgondolásában a politika mint valóságkonstrukció lényegében magába foglalja a vallást is, így ami vallási az egyben – amennyiben közösségi – politikai is. A vallás azonban hasonlóan totális igénnyel lép fel, s ez olyan konfliktusokhoz vezet, melyeket a *hálaadó ünneppel* kapcsolatos diskurzusban is tetten érhetünk, s amelyek középpontjában a politizáló egyház problémája áll. Ennek részletes tárgyalására itt nincsen mód, annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy a „nemzet” kérdése a református felekezet számára gyakorlatilag a kezdetektől a saját identitására vonatkozó, s mint ilyen, meghatározó módon vallási kérdés volt (lásd Károli Gáspár Két könyv c. művét .KÁROLYI, 1984). A két „végső instancia” viszonyában döntő változást a 19. század hozott, melynek folyamán a racionalista teológia és a laicizálódás nyomán kiüresedő vallásosság kereteit politikai tartalommal kezdik feltölteni, s ennek nyomán nyer a nemzet eszméje kvázivallásos szentség-karaktert (BRANDT, 1998; HATOS, 2005b; KÓSA, 2011d).

¹⁷¹ Mint ismeretes, a népszavazást eredetileg a Munkáspárt kezdeményezésére a kórházak privatizációjával kapcsolatban írták ki. A Magyarok Világszövetsége aláírásgyűjtésének sikeres lezárulása után ehhez hozzátették a magukat magyar nemzetiségűnek valló, nem Magyarországon élő, nem magyar állampolgárok kedvezményes honosítását lehetővé tévő törvény megalkotására vonatkozó kérdést. A népszavazás mindkét kérdésben eredménytelenül zárult. A honosítás kérdésében bár az igen szavazatok aránya magasabb volt, de az eredménytelenség, a nem szavazatok magas száma és a kampány időszakában kibontakozó vita jelentős törést okozott a magyar politikai és társadalmi szervezetek és a határon túli magyarság viszonyában. A népszavazás előtt előbb a *zsinat* elnöksége majd a *zsinat* is nyilatkozatban foglalt állást. Eszerint „kötelességünk mindent megtenni azért, hogy ez a jószándékú kezdeményezés ne valljon kudarcot. Ugyanis, ha a december 5-i ügydöntő népszavazáson nem gyűlik össze elegendő, igen, szavazat, akkor az mélységesen megalázná a gyökereit féltő, a demokratikus európai rendszerben bizakodó magyarságot. Mindez megszaggatná azt a lelki kapcsolatot is, amely minket, reformátusokat határokon át is mindenkor összeköt” (Of.: 29.) Ennek a nyilatkozatnak a gondolatai szinte szóról szóra megtalálhatók *Május 22* szétszaggatott egyházzól szóló dokumentumaiban.

„anyagtalán szellemvilágra” történő utalásokat, de ezek nem az előbbi felekezeti értelemben vett vallás értelmezői és élményközösségére, hanem egy általános szakrális tapasztalatra hivatkoznak, s ezen keresztül próbálják megteremteni „azt a szakrális közeget, amely hívőnek és nem hívőnek egyaránt megélhető, és egyetemes üzenete miatt nyitott minden jóakarattal közeledőnek” (REISNER – VARGA – ŐSZ, 2009) s így képes egyfajta magasabb szinten integrálni a széttöredezett nemzetet.

A rítusok köz-érthetőségét lehetővé tevő, feltételezett konstitutív alap szerkezete tehát meglehetősen inhomogén. Legalább annyira vegyes képet mutat, mint ami a *hálaadó ünnep* bemutatkozó sátrait látva a látogatóban az egyház tevékenységéről kialakulhatott, s legfeljebb annyira kapcsolódik a tradicionális értelemben vett kálvinista hagyományhoz, mint a református művészeti iskoláknak az említett sátrakban kiállított termékei az *Örökség sátor* tárgyaihoz. (lásd A/21-22. képek)

A konstitutív alap inhomogenitására azonban úgy tűnik szükség volt ahhoz, hogy a rítusok működőképesek és legitimek legyenek. Mint arra Csányi a vele készült interjúban rámutatott: az általa kitalált gesztusok inkább többé mint kevésbé laza szállal kapcsolódnak a református rituális hagyományhoz, ennek oka azonban az, hogy utóbbiban nem voltak meg a megfelelő eszközök az *ünnep* tartalmának – a közösség reformáció óta megtartott lelki, szellemi, és az eseménnyel létrejövő szervezeti¹⁷² egységének (Of.: 30.) – kifejezésére és átélhetővé tételére. Az idegen rituális elemek éppen a rájuk vonatkozó felkészültségek révén felismerhetővé és átélhetővé tették ezt az üzenetet, felismerhetővé és azonosíthatóvá tették a rituális helyzetet – azt, hogy nem hétköznapi városnéző körsétáról, hanem valamilyen módon szakrális¹⁷³ cselekményről van szó –, idegenségüket pedig egyfelől felülírta a környezet, a református szimbólumok használata az átvett rítusok kiemelt pontjain,¹⁷⁴ másfelől pedig legitimálta az, hogy minden ilyen eseményt a református egyház püspökei és *főgondnoki* vezettek.

¹⁷²Leginkább ezért nem lett volna elég kizárólag az *úrvacsora*, vagyis a lelki egység szimbóluma az esemény ritualizálására.

¹⁷³Sajátos módon az egyesítő menet rítusa számos liturgikus elemet tartalmazott – bibliaolvasás, imádság – ugyanakkor a részt vevő lelkészek nem hordtak liturgikus öltözetet, palástot. Miután azonban nem minden református liturgikus esemény követeli meg a palást viselését, az esemény szakralitásának megteremtéséhez ebben az esetben pusztán a liturgiából ismert, a transzcendenssel történő kommunikációt hangsúlyozó elemek felidézése is elegendő lehetett.

¹⁷⁴Például az *egyesítő menet* körmenet jellegét egyértelműen felismerték a résztvevők, ám a menet Debrecen (a kálvinista Róma) református „szakrális központját”, a *Nagytemplomot*, a Kollégiumot, a püspöki palotát járta körül; „stációit”, az „elszakított területek” református püspöki székhelyeit tradicionális református szimbólumokként haranglábak jelezték; a menetet pedig az egyházkerületek új zászlói vezették. Ebből következően – ahogy Csányi az interjúban fogalmazott – az esemény szimbolikus tartalma mellett jelentéktelenné vált hasonlósága a katolikus körmenethez.

A Vezetőknek azonban – már a református felekezet hagyományaiból következően is – legalább annyira szüksége volt a közösség legitimációjára, mint amennyire maga is legitimálta az eseményeket. Ezt a legitimációt pedig az teremtetten meg, hogy a jelenlévők hozták a saját földjüket, beléptek az egyesítő menetbe, stb., vagyis felismerték az esemény jelentését és részt vettek a rítusban, beléptek a diskurzusba (lásd 99. oldalt!) – sőt egészen pontosan a rítus az ő részvételükön keresztül teremtmődött meg, s ez a részvétel megváltoztatta a közösség jellegét is: *gyülekezetté* vált (lásd 175. oldalt!). A rítus itt szintéreként – egy aspektusból reprezentatív nyilvánosság szintereként – viselkedett. Ez egyfelől azt jelenti, hogy összegyűjtötte az ágenseket, lehetőséget kínált bizonyos események, tevékenységek, aktivitások – az egység létrejötte – megtörténéséhez (HORÁNYI et al., 2007, 102). Másfelől a rítus mint szintér olyan tér, mely a részt vevő ágensek részben közös és kölcsönös felkészültségei, tudása, helyzetfelismerése által jön létre, ahol az ágensek sajátvilága¹⁷⁵ (részben) összerendeződik más ágensek sajátvilágával. Ha ez az összerendeződés tartós – vagyis a kölcsönös tudásokra vonatkozó kérdések nem igényelnek folyamatos reflexiót –, akkor tartós szinterekről és ezeken létrejövő kollektívumokról, kollektív sajátvilágokról beszélhetünk. „A kollektív sajátvilág egy kollektív ágens konstituál, amely az őt alkotó ágensektől elkülönülő, relatív önállósággal rendelkezik. Így az, ami egyfelől felkészültségek alkotta szintéreként írható le, bizonyos alkalmakkor mint ágens ragadható meg.” (HORÁNYI et al., 2007, 142-143.) Ebben az esetben a legitimáció kulcsmotívuma éppen ennek az ágensnek a létrejötte, amit a *gyülekezet* fogalmával írtunk le. Hogyan történik meg ez az átváltozás? A szintér mindig konkrét, mindig egy problémamegoldás szintere, mindig az adott probléma megoldásában iparkodó ágensek¹⁷⁶ és a probléma meg-

¹⁷⁵Individuális ágensek esetében ugyanúgy, mint a kollektív/koalíciós ágenseknél az ágens belső állapota, ami felkészültségeket tartalmaz. Ezek részben tudások, részben vélemények és attitűdök. Kollektív/koalíciós ágens esetében a sajátvilág az ágens belső nyilvánossága. Ezen tudásokról egy adott témában mindig csak egyetlen lehet jelen; véleményekből viszont ugyanazon témára vonatkozóan is lehet több: „vagyis ugyanazon témában lehet több különböző véleményáramlat - sőt ezen különböző véleményáramlatoknak lehet különböző és változóan különböző a súlyuk egy adott nyilvánosságban, lehetnek köztük latensek is, amelyek jelen vannak a nyilvánosságban, de legfeljebb csak célzások formájában vesznek részt a nyilvánosság folyamataiban. Ebben a nyilvánosságban, mint a problémakezelés sajátos (kommunikatív) színterén, zajlanak az adott közösség (kommunikatív) problémakezelő tevékenységei.” (HORÁNYI, 2009, S3.4.0.2) „A kollektív sajátvilág voltaképpen a kollektív ágens a konstituens ágensei számára adott nyilvánosság. „Ezen nyilvánosság egy adott állapota pedig mint az adott kollektív ágens egy lehetséges belső állapota tekinthető. (HORÁNYI et al., 2007, 229.).

¹⁷⁶Ágensről sem beszélhetünk általánosságban, hanem csak egy (adott) probléma összefüggésében. Problémának az ágens által felismert állapotkülönbséget nevezzük, azt a különbséget, ami az ágens jelenlegi és ugyanakkor kíváncsisként vagy ideálisként elgondolt állapota közt van, s eléri azt a kritikus küszöböt, mely az ágens a probléma megoldására, a különbség megszüntetésére sarkallja. Az ágens tehát a probléma felismerése (és megoldása) teszi ágenssé. Az ágensnek a probléma felismeréséhez és megoldásához egyaránt felkészültségekre van szüksége.

oldásával kapcsolatos felkészültségek állnak kapcsolatban vele. Esetünkben a probléma a református közösség szétszakítottsága, a problémamegoldás ennek megszüntetésére, a közösség egyesítésére való törekvést jelenti.¹⁷⁷ A probléma mint láttuk, szakralizált. Ez nem csupán abból következik, hogy történetesen egy vallási-felekezeti közösség egyesítéséről van szó, melyben ráadásul a közösség nem csupán vallási, hanem ugyanakkor politikai összefüggésben is értelmezhető, hanem abból, hogy a probléma felismerése és a megoldás megfogalmazása egyaránt hivatkozik a szakrális koncepciójában, pontosabban a református közösségben érvényes szent fogalmában a közösség számára elérhető felkészültségre. Az előző fejezetben írtam arról, hogy a keresztyén egyházak egységéről való beszédnek mindig is van szakrális vonatkozása, hiszen János evangéliuma alapján¹⁷⁸ a keresztyén teológia az egyház egységét mindig a Szentháromság egységével állította párhuzamba. Az *Alkotmányozó zsinattal és hálaadó ünnep* kapcsolatos diskurzusok hivatalos nyilatkozatai is ebből a fogalomkészletből merítenek, erre a gondolatkörre hivatkoznak. Az *Alkotmányozó zsinat és hálaadó ünnep* mint az egységet létrehozó, a résztvevő ágensek által is szakrálisként felismert esemény, a transzcendens mutatkozásaként kerül azonosításra, a *REN* pedig arra kondicionál, hogy ez a felismerés igazán mélyen rögzüljön a résztvevőkben. Ezt foglalja össze nagyon röviden Pap Géza erdélyi püspökre hivatkozva a *reformatus.hu* már idézett 2009. május 23-i főcíme: „*Május huszonekettedike Isten csodája*”. (Of.: 32.) és szinte kanonizálja 2009 pünkösd vasárnapi prédikációjában Bölcskei Gusztáv:

„*Nekünk, magyar reformátusoknak megadta Isten azt az ajándékot, hogy kézzelfoghatóvá vált a pünkösd.*” (BÖLCSKEI, 2009b)¹⁷⁹

A *Május 22* rítusainak színterein részt vevő ágensek tehát sajátos inhomogén felkészültségeik révén felismerték egyfelől magát a problémát, másfelől az esemény szakralitását,

¹⁷⁷A probléma összefüggésében *Május 22* legalább annyira a felismeréshez mint a megoldáshoz szükséges felkészültség is.

¹⁷⁸János evangéliuma 17,11.21 Utóbbi vers: „Hogy mindnyájan egyek legyenek; a mint te én bennem, Atyám, és én te benned, hogy ők is egyek legyenek mi bennünk: hogy elhiggye a világ, hogy te küldtél engem.”

¹⁷⁹Az események ilyen értelmezését számos újabb részlet elemzésével tovább lehetne finomítani, illetve bizonyítani. Sajátos bibliai utalás az egység és a gyógyulás visszatérő párhuzama, ami ugyanakkor a református *kegyességre* is hivatkozik, felidézve az „áldott orvos, Jézus” vallásos énekekben is megjelenő alakját. Szintén érdekes az eseménnyel kapcsolatban Csomós József püspöktől sokszor, változatos formában idézett „összenő, ami összetartozik” szállóige, ami egyszerre hivatkozik Willy Brandt Németország újraegyesítésekor elhangzott hasonló mondatára, illetve a bibliai Ezékiel próféta látomására (Ezékiel 37).

a részvételükön keresztül megtörtént rítusokban – az egység helyreállításában – pedig a transzcendens mutatkozásában részesültek. Az a közösség pedig, mely a transzcendens mutatkozása köré szerveződik, melyet az hoz létre, a református hagyományban *gyülekezet*. Erre utal a már idézett Mt 18,20, de ezt mondja ki lényegében a MRE alkotmányának már idézett 13.§-a is. Amit pedig a *gyülekezet* – lelkészeivel – együtt, egy akarattal cselekszik, az közösségi értelemben legalábbis legitim.

A rítus színterein *konstituálódó* új kollektív ágens egy másik szempontból is fontos. Nem csupán *gyülekezetté* válik ugyanis, hanem benne az újraegyesült egyház maga lép – mintegy reprezentatív nyilvánosság színterén – színre, s mint közösség válik átélhetővé. Ezért válhat és válik az *Alkotmányozó zsinat és hálaadó ünnep* in illo tempore eseménnyé.

Május 22 egy-egy gesztusáról tehát joggal állíthatjuk, hogy rítus, vagyis „az érzelmek felébresztésének szándékos és tudatos aktusa”, olyan „kollektív szimbolikus ceremoniális forma, amelynek a segítségével a közösség a kaoszából rendet teremt” (CSÁSZI, 2001, 5), s amelyben a közösség értékrendje tükröződik. Érvényes rájuk Durkheim meghatározása is, aki szerint „a rítusok olyan cselekvésmódok, melyek csakis összegyűlt csoportokon belül születhetnek, rendeltetésük pedig az, hogy fenntartsák, vagy újra létrehozzák e csoportok bizonyos szellemi állapotait” (DURKHEIM, 2004, 20.) ami esetünkben a közösség lelki, szellemi és intézményi egysége.

Ezeknek a rítusoknak sajátos dinamikájuk, dramaturgiájuk van. Korábban azt írtam, hogy amellet próbálok érvelni, hogy *Május 22* lényegében egy átmeneti rítus volt. Ezt a hipotézist azonban ezen a ponton némileg árnyalnom kell. Az átmeneti rítusoknak ugyanis mind van Gennepe és Turner, mind pedig a kérdés újabb irodalma (pl. LEACH, 1968; ZUESSE, 2005; STEPHENSON, 2005) alapján van két olyan jellemvonása, melyek nem illenek az általam elemzett rítussorozatra. Egyfelől, bár Turner meghatározásában van Gennepet interpretálva a rituális szubjektum alatt rendre „egyén vagy csoport” szerepel (pl. TURNER, 2002, 107.) a séma meglehetősen körülményesen alkalmazható olyan transzlokális csoportokra, mint egy több millió főt számláló felekezet. A modell csoportszintű alkalmazásai ritkák, s minden bizonnyal olyan jellegű csoportokra lehet leginkább érvényes, mint Appadurai lokalitásai, melyeket áthat „a társadalmi közvetlenség érzete”. (APPADURAI, 2001, 3.). A másik probléma az átmeneti rítusok kvázikodifikált jellege, vagyis az a tulajdonsága, hogy szimbolikájuk és lefolyásuk

kulturálisan meghatározott és rögzített. Általában nem ad hoc eseményekről van szó, hanem olyan folyamatokról, melyek vezetése szakértők, specialisták feladata, akik tudják, hogy mi a dolgok rendje, hogyan szokták és hogyan kell irányítani a folyamatot – mely ráadásul sokszor egy őseredeti – in illo tempore – esemény megismétlése. Kommunikációs terminológiára lefordítva: az átmeneti rítusokban elérhetővé tett *szignifikatívok* értelmezéséhez szükséges *konstitutív alap* jellemzően homogén. Ezek a jellemzők nem érvényesek *Május 22* közösségi rítusaira. Ami miatt azonban úgy vélem, hogy az átmeneti rítusok sémája mentén értelmezhetőek ennek a napnak az eseményei, az éppen a bennük megmutatkozó dramaturgia. Van Gennep is utal rá (GENNEP, 2007, 182.), hogy a konkrét rítusok formája, kidolgozottsága nagyon eltérő lehet, de a séma ettől még jelen van. Így – legalábbis elméleti szinten – inkább ez a séma az, ami a rítus egészét, tulajdonképpen mint rítusok sorozatát, átmenetivé teszi. Ehhez hozzá tehetjük, hogy a sorozatban szereplő rítusok önmagukban nem feltétlenül az átmenet kifejezői, hanem éppen a sorozatban elfoglalt helyük, a szertartás „dramaturgiája” és az ekként hozzájuk társított jelentések kapcsán válnak azzá. A következőkben *Május 22* rítusainak ezt a „dramaturgiáját” próbálom tehát az átmeneti rítusok sémája alapján megragadni és értelmezni.

6.2. ...mint rítus

Turner van Gennep nyomán a rituális folyamat három fázisát különíti el (TURNER, 2002, 107.): az első az elkülönülés vagy preliminális fázis: „olyan szimbolikus viselkedésformát tartalmaz, amely egy személy vagy egy csoport leválását jelképezi, vagy a társadalmi struktúra egy korábbi, rögzített pontjáról, vagy egy adott kulturális feltételrendszerről (egy „állapotról”), netán mindkettőről. A közbülső, „liminális” szakaszban a rituális szubjektum (az „utazó”) jellemzői bizonytalanok; olyan kulturális területen halad át, amely alig vagy egyáltalán nem emlékeztet a múltbéli vagy az eljövendő állapotra. A harmadik szakaszban (újra-egyesülés vagy visszafogadás) az átmenet beteljesedik.” Turner a három fázist elemezve rámutat a liminális állapot sajátosan bizonytalan, struktúrán és rögzített kategóriákon kívüli, illetve ezek közötti jellegére, melyet a különböző kultúrák igen sokszor többek közt a halál, az anyaméhbeli állapot vagy a láthatatlanság szimbólumaival fejeznek ki. Az ebben az állapotban lévő rituális szubjektumok általában semmi olyasmivel nem rendelkeznek, ami megkülönböztetné őket a többi liminális személyiségtől: nincsen státusuk, tulajdonuk, sem semmi

olyan külső jegy, ami ezekre utalna. Viselkedésükre az engedelmesség jellemző: követik a szertartás vezetőinek utasításait. „Mintha egy uniformizált állapotra redukálnák, vinnék vissza őket, hogy azután újra formázzák és új képességekkel ruházzák föl őket, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy képesek legyenek megbirkózni életük új szakaszával.” (TURNER, 2002, 108.) Ezt a státus és struktúra nélküli állapotot egy, a liminális személyiségek közt kialakuló egészen sajátos, a pre- és posztliminális állapotokra jellemző struktúrával szemben álló kapcsolat jellemzi, amit Turner *comunitas*-nak nevez. Ennek a *communitas*-nak kiemelkedő szerepe van az előbb említett képességek megszerzésében. Turner szerint az ilyen rítusok egy „időben és időn kívüli pillanatot” tárnak elénk, ebben a pillanatban felmutatják a struktúrán kívüli, illetve a feletti értékek – Turner ezt egy olyan lényegi és alapvető emberi köteléknek nevezi, amely nélkül semmiféle társadalom nem létezhetne – szerint szerveződő létezés élményét, ám a felmutatás aktusában már benne van az is, hogy ennek az élménynek a visszaépülő szubjektumokon keresztül az állandó szerkezetüként elgondolt társadalmi struktúra szövevényében kell szétszóródnia. A *communitas*-ra a státusnélküliség, egyfajta megalázottság, a liminális személyiségek homogenitása és a közöttük létrejövő bajtársiasság – a felelősségteljes összetartozás eszméje – jellemző. (TURNER, 2002, 109-110.) Turner a *communitas* és a struktúra viszonyát a szent és a világi különbségtétele mentén világítja meg: nem egyszerűen ennek a két kategóriának a szembenállásáról van szó, hanem arról, hogy a kettő sajátos módon összeér a *communitas*-ban, s a belőle kilépő rituális szubjektum új státusának bármiféle szentségére éppen a *communitas*-ban tesz szert. A *communitas* és struktúra egyfajta dialektikus viszonyban állnak, s ez azt is jelenti, hogy van köztük valamiféle lényegi homológia: egy adott kulturális logika mentén egymásra nézvést azok, amik.

Ezt a struktúrát alapul véve *Május 22* preliminális fázisának leghangsúlyosabb eleme az eseményt megelőző bűnbánati hét. A bűnbánati hét önmagában is a transzcendenssel való találkozásra történő felkészülés egyfajta purifikációs rítusa (lásd VAN GENNEP, 2007, 55). Arra szolgál, hogy az *úrvacsora* rítusára felkészülő szubjektum önvizsgálatot tartva – különböző technikák segítségével – azonosítsa, kimondja azokat és megszabaduljon az életét terhelő bűntől, szennytől, gyalázattól. Jóllehet a *Május 22*-t megelőző bűnbánati héttel kapcsolatban ez konkrétan nem vetődött fel, ám a bűnbánat, mint vallásos-*kegyességi* aktus és a népszavazás „gyalázatának” összekötése ekkor már huzamosabb ideje jelen volt a református közösségekben. 2004-es népszavazást követően Erdély akkor már nyugalmazott, köztisztviselőben

álló püspöke, Csiha Kálmán egészen 2007 októberében bekövetkezett haláláig *evangélizálta*¹⁸⁰ Magyarország református *gyülekezeteit*.

„Üzenete egyértelmű és világos. A magyarság válsága spirituális gyökerű. Ebben kell megújulnunk, és erre nézve az evangélium az egyetlen lehetőség. Csiha Kálmán ezzel a szolgálattal a magyarság vándorprédikátora lett. Ez a minősítés – régi időkbe visszatekintve is – csak azokat illette, akik tudták és gyakorolták, hogy lelki-szellemi, politikai-földrajzi szétszórtságban élő népüket újra és újra fel kell keresniük, és a vigasztalás és remény evangéliumát kell hirdetniük. Csiha Kálmán már gyermekkorra és fiatalsága hányattatásaiban megtanulta, hogy egy szétszórt nép sorsát hordozza magában, s hogyha a politika és a történelmi adottságok nem engedik a nemzet újraegyesülését, az isteni szó és az élő hit megteremtheti azt.” (Of.: 33.)¹⁸¹

A bűnbánati hét tehát jelentősen hozzá járulhatott ahhoz, hogy kijelölődjön az a „káosz” amelyben *Május 22* mint az átmenet rítusa rendet teremt, vagy Turner felől interpretálva kimondásra kerüljenek „a struktúra felhalmozódott bűnei és viszályai”, melyeket a liminális fázisban létrejövő *communitas* „rövid megmutatkozása révén képes eltörölni (TURNER, 2002, 199), vagyis azonosításra kerüljön a közösség minden tagja számára a probléma.

Liminális fázisként az *egy maréknyi föld* nyitóeseménytől az *úrvacsora* végéig terjedő időt tekinthetjük, melyben a két végpont mellett az *Alkotmányozó zsinat* ülése, az *egyesítő menet* illetve a 16 órás harangszó és a *zsinat üzenetének* – lényegében az egyesülés tényének ünnepélyes – kihirdetése, mint önálló rítus szerepel. Arra már utaltam, hogy a rítusok a *Nagytemplom*, illetve Debrecen református szakrális középpontja körül folytak, és szóltam a *Nagytemplom* körüli tér sajátos átalakításáról – egy sem egyértelműen profán, sem egyértelműen szent, strukturális értelemben átmeneti tér kialakításáról –, és arról is, hogy református értelmezésben bármilyen tér szentté a *gyülekezet* használatán keresztül válik. A térkialakítással

¹⁸⁰ Az *evangélizáció* a református *kegyességi* gyakorlatban lényegében a *bűnbánati alkalmak* szinonimája. Eredetét tekintve azonban a fogalom egyértelműen a keresztyén üzenetnek az egyházon kívüliek felé történő kommunikációját, a *missziót* jelentette. A 19. század végén Magyarországon is meginduló, az egyházat megújítani szándékozó *belmissziós* mozgalom munkája nyomán kezdték el a kifejezést az egyházon belülről irányuló *missziós* tevékenységre is alkalmazni. Így tulajdonképpen Csiha prédikációinak ebben az összefüggésben egy sajátos felhangja van, mintha azt sugallná, hogy „ebben a kérdésben ti pogányok vagytok”.

¹⁸¹ Lényegében ezt fogalmazta meg Bölcskei Gusztáv is a már idézett interjúban: „A 2004. december ötödikei népszavazás után elhatároztuk: ha már ez a gyalázat bekövetkezett, legalább a magyar református egyház egyesüljön.” (Of.: 34.)

kapcsolatban mindenképpen érdemes kitérnünk még a terek szimbolikájára. A *Központi installáció* és az *egyesítő menet* egyaránt egyfajta kozmikus modell: a közösség kozmoszát képezi le a rítus terére. (lásd a B/15. sz. térképet.) A rituális szubjektumok a rítus – különösen az *egyesítő menet* – folyamatában be is járják ezt a teret, illetve mindkét esetben tetten érhető a creatio (a kárpát-medence feltöltése földdel) és a birtokba vétel, szimbolikus térfoglalás (az egyesítő menetben a haranglábak „kapuátlépési” mozzanata és a befogadást szimbolizáló ölelés) gesztusa is. (A/23. kép) A közösségi kozmosz és a rítus tere közötti megfeleltetések ezen felül a tér – és vele a helyzet – relativizációjához is hozzá járulnak. Ezt egészíti ki az idő relativizációja. 16.00-kor megszólalt a Kárpát-medence valamennyi református templomának harangja. Ezt követte a *zsinat üzenetének* kihirdetése, majd 16.30-kor az *úrvacsorás istentisztelet*. Az időpontok szintén szimbolikusak. 1920. június 4-én 16.30-kor írta alá a magyar delegáció a trianoni békeokmányt, aznap délelőtt pedig tiltakozásul Budapesten és országszerte megszólaltak a harangok, felbúgtak gyárak szirénái. Erre válaszolnak *Május 22* harangjai, az *úrvacsorai közösség* időpontja pedig az újraegyesítés szakrális dimenzióját hangsúlyozza. Az időpontok egyeztetése a jelen pillanatban kapcsolja össze a református közösség valamennyi tagját, ezzel felfokozza a pillanat intenzitását, kiterjesztve azt – a harangzúgás által megállított idő a tervek szerint tíz percig tartott volna – illetve hozzá járul a tér relativizálásához is. Az *úrvacsora* időpontjának kijelölése azonban sűríti az időt: közel hozza a – nemzeti és református „mitológia” részét képező – múlt pillanatát, s úgy állítja egymás mellé a múltat és jelent, mintha egymás szerves folytatásai, egymást követő lépések lennének. A mitikus idő a jelen részévé válik, a jelen pedig mitikussá.

A rítusok részletes tárgyalására itt nincsen mód, inkább néhány részlet elemzésén keresztül arra szeretnék rámutatni egyfelől, hogy a liminális állapotban központi jelentőségű *communitas* megteremtésére irányuló törekvés mennyire összetett módon és hangsúlyosan van jelen a nap eseményeiben – ami nyilvánvalóan nem véletlen, hiszen a nap célja és központi üzenete épp a közösség, az egység, melynek minősített esete a *communitas* – illetve másfelől mennyire összetett a *communitas* és struktúra dialektikája a vizsgált rítusban.

Turner egyfajta dialektikus modellben szemléli a struktúra és *communitas* viszonyát: „a *communitas* közvetlensége utat ad a struktúra közvetítéseinek, ugyanakkor pedig a rítus de *passage*-okban az emberek csak azért szabadulnak ki a struktúrából a *communitas*ba, hogy azután – a *communitas* megtapasztalásából új erőt merítve – ismét visszatérjenek a struktúrába.”

(TURNER, 2002, 142.) Turner mindvégig gyakorlatilag egyénekről, illetve egyének és közösség, vagy legfeljebb kisközösségekbe ágyazott egyének és nagy közösség viszonyáról beszél. A közösség struktúráját, mely a *communitas*ban sajátos módon feloldódik vagy felfüggesztődik adottnak, és a *communitas* nyomán sem változónak feltételezi, vagyis az egyén lényegében ugyanabba a struktúrába tér vissza, ahonnan elindult, csak más státuszba kerül, és a struktúra lényegi azonosságán az sem változtat, hogy az egyén új státuszából esetleg nem ugyanúgy vagy nem ugyanolyannak látja azt. Esetünkben azonban úgy tűnik, hogy éppen a struktúra változásáról, annak átmenetét kísérő rítusról van szó így kérdés, hogy miként értelmezhető maga a *communitas* fogalma is.

A szituáció megértéséhez közelebb vihet, ha elemezzük a rituális folyamat ágenseit, hogy milyen szerepben vesznek részt a folyamatban s milyen a struktúrájuk. Eddig rituális szubjektumnak a rítusban részt vevő individuális személyes ágenseket, vagyis a különböző *egyházközösségekből* érkező *híveket* neveztük. Az ő felkészültségeik mentén jön létre a rítus színtere, e színtéren összerendeződő sajátvilágaikról pedig azt is megállapítottuk, hogy „bizonyos alkalmakkor mint ágens ragadható meg” (HORÁNYI et al., 2007, 142.) s ezt az ágenszt neveztük a rítus összefüggésében *gyülekezetnek*, mely a transzcendens mutatkozásának közös megtapasztalása, mint felkészültség köré szerveződik. Az ágensek szerkezetének vizsgálatakor két alapvető szemponttal mindenképpen számolnunk kell.¹⁸² Az egyik az ágens típusa: individuális (és személyes) vagy koalíciós, illetve kollektív ágensről van-e szó. A másik az ágens vizsgálatának perspektívája: extern perspektívából az ágens cselekvéseiben aktorként mutatkozik, intern perspektívából azonban az ágens mint felkészültségei mentén szerveződő sajátvilág, illetve belső nyilvánosság tárul fel.

Az egy színtéren jelenlevő, és közös problémamegoldásban részt vevő ágenseknek, melyek a problémamegoldás tekintetében közös és kölcsönösen elérhető(vé tett) felkészültségekkel rendelkeznek – ilyenek *Május 22* résztvevői is –, tehát két típusa van, melyeket a bennük részt vevő – konstituens – ágensek integrációjának szintjétől függően különböztethetünk meg: az alacsonyabb integrációval rendelkezőt koalíciós, a magasabb szinten integráltat kollektív ágensnek nevezzük. „Az integráció éppen azon kölcsönösen elérhető felkészültségek mentén jön létre, amelyekben a kollektív ágens individuális ágens konstituensei részesednek. Ez a részesedés (participáció) teszi a kollektív ágenszt.” (HORÁNYI et al., 2007, 229.) A kollek-

¹⁸² Természetesen ezeken kívül másak is vannak, ám most ezekre koncentrálnak.

tív ágens integrációjában „részt vevő (konstituens) ágens voltaképpen elveszti ágensként mutatkozásának önállóságát” (HORÁNYI et al., 2007, 228.) A kollektív ágens konstituens ágensei tehát lényegében megfeleltethetők a *communitas* rituális szubjektumaival, míg a kollektív ágens maga a transzcendens mutatkozása, mint közös integratív felkészültség mentén konstituálódó *gyülekezet*. A *gyülekezet* mint *communitas* azonban csupán a közösségnek a rítus színterén létrejövő és rövid ideig fennálló – liminális – állapota.

6.3. Struktúra és *communitas*

Kérdés azonban, hogy miként gondolható el a *communitas*sal szemben a struktúra? Mi az a struktúra, amellyel ez a *communitas* (kollektív ágens) dialektikus viszonyban áll? *Május 22* rituális cselekvéseiben extern perspektívából a kollektív ágens aktorként mutatkozott meg. (A/27. kép) Ebből a perspektívából az látszott, hogy

„Történelme legfontosabb pillanatára készül a Kárpát-medencei reformátusság... (...) Amit Trianon szétszakított, most újból egybeforr. (...) így a jövőben szervezetileg is összetartoznak majd a magyarországi és a határon túli egyházak. Összetartozásukat közös egyházalkotmány elfogadásával fejezik ki.” (Of.: 35.)

Ebben a perspektívában a struktúra lényegében maga a társadalom, az a közeg, melyből az egyház szétszakított közösségének tagjai megtisztulni elindultak, s amelybe a *hálaadó ünnepet* követően *egyháztestek*ként – vagyis megváltozott státusban és funkciókkal – térnek vissza. A *zsinat üzenete*, valamint a már említett *Katekizmus* éppen ezt az új státuszt és funkciót fogalmazza meg:

„Jézus Krisztus mondja: Én vagyok az út, az igazság és az élet. (...) Hisszük, hogy ha Őt követjük a megbékélés eszközei lehetünk minden körülmények között. Hisszük, hogy a magyar reformátusság összefogása Jézus Krisztus egyetemes egyházának egységét és hiteles bizonyágtételét szolgálja, melynek mindnyájan tagjai vagyunk.” (Of.: 30)

„Az egységes Magyar Református Egyház helyreállítása az európai integráció újabb lépése. Az Európai Unió megléte azt jelenti, hogy a páneurópai gondolat valósággá lett. Ez természetessé teszi, sőt kívánja az integrációs folyamatok megerősítését. (...) A határok ellenére összetartozó népek, emberek, közösségek együttműködésének megvalósítása az egységes református egyház. (...) Meggyőződésünk, hogy a közösségi igényt kielégítő szorosabb együttműködés segíteni fogja a Kárpát-medence népeinek békés és egymást megbecsülő együttélését. A történelmi múltba visszatekintve azt látjuk, a református hitvallások alapján létrejövő társadalmak, intézmények tudták a leghatékonyabban képviselni a tolerancia az elfogadás, a vallási és etnikai béke elveit a térségben. Az Alkotmányozó zsinat fő üzenete is kifejezi ezt: Krisztus a jövő, együtt követjük őt! Krisztusban lehetünk csak egyek, Benne és Általa tudunk megbékélni egymással. Mi magyarok a meghasonlott lelkiismeretünkkel, és ezzel párhuzamosan, mi, a Kárpát-medence, és Közép-Európa népei egymással. Az evangélium, amit a debreceni zsinat is hirdetni kíván, a történelem legerősebb békevágya és békeüzenete. Az Európai Unió létrejöttével egyházunk felelőssége az, hogy immár közép-kelet-európai keretek között vállalja Isten szabadító akaratának nyilvános hirdetését. Az egység nem öncél, hanem a hitelesebb evangélium-hirdetésnek, a reánk bízottak hatékonyabb szolgálatának és az értéképviseletnek lehetősége.” (Of.: 23)

Ehhez a szolgálathoz szükséges erőt és felkészültséget meríti az egyház a communitasból, melyet – a fenti érvelésből egyértelműen látható módon – az extern perspektíva struktúrájával a nemzeti, illetve tágabban politikai kulturális logika kapcsol össze, tesz homológgá. Az egyház megváltozott társadalmi állapotát immár koalíciós ágensként gondolhatjuk el, ami integráltságának mértékében különbözik a kollektív ágenstől, s amelyre alapvetően az jellemző, hogy konstituens ágensei – ebben az esetben az *egyháztestek* – megtartják önállóságukat. Az új szervezeti keret ugyanis nem biztosít az egységes egyháznak jogi személyiséget. A kiindulási állapot, vagyis a *Május 22* előtti reformátusság határokon átívelő együttműködése is jellemezhető a koalíciós ágensként, azonban a két állapot közötti alapvető különbséget az utóbbi,

communitas utáni állandósult összerendezettség, vagyis az egység kimondása és a megvalósítására irányuló erőfeszítések különböző intézményesült formái jelentik. Az egyház új szerepét ezek az új formák képviselik legerősebben, s ezek mentén egy új egyházmodell bontakozik ki.

Ennek alapja már nem az egyház területiális, statikus-hierarchikus elven felépülő struktúrája, melybe az egyes individuumok betagozódnak.¹⁸³ Ez a modell sokkal inkább egy hálózatra hasonlít, melynek elemei, az egymással való összetartozás érzése alapján közösségbe lépő református individuumok különböző, többé-kevésbé állandó, reális és virtuális létmódú csoportokat hoznak létre, melyeket a hálózat csomópontjaiként értelmezhetünk. Ezekbe a csoportokba az emberek nem, vagy legalábbis jelentős mértékben nem csak a területiális hovatartozás miatt tartoznak, hanem azért, mert oda tartozónak érzik magukat, így alkotnak *gyülekezetet*. A létrehozás itt nagyon hangsúlyos motívum, hiszen ennek köszönhetően a csomópontok inkább az appadurai-i lokalitás és nem valamilyen területiális elgondolás¹⁸⁴ mentén szerveződnek, vagyis alapvetően egy kapcsolathálózat megjelenésének, reprezentációjának – s egyben kommunikációs színtereknek – tekinthetők. Ezek a csomópontok pedig részben a hagyományos *egyházközségek/gyülekezetek* funkcióit is átveszik. Egyfelől szakrális-kultuszi közösségek, vagyis az egymással és a transzcendenssel történő találkozás, közösség kitüntetett színterei. Másfelől például a *misszió* vagy *diakónia gyülekezeti* funkciói mentén hálózatokká szerveződnek, és – szemben a korábbi modell egyházmegyei és -kerületi struktúrájával – ezek a hálózatok jelentik azon etnotáják egyik részét, melyek összefüggésében a csomópont – mint szomszédsági formát öltött lokalitás, illetve *gyülekezet* – magát elgondolja. Az individuumok e lokalitások és szomszédságok között jelentős szabadsággal mozoghatnak, vagyis – politikai határoktól függetlenül – egyszerre több csomóponthoz is tartozhatnak, ami azt is jelenti, hogy lokális szubjektumként meglehetősen összetett identitással bírnak. Ugyanakkor az etnotáják, vagyis a szomszédságokból mint csomópontokból szövődő hálózatok legfontosabb kötelékeit – a hálózatokat összefogó funkció mellett – éppen ezek az összetett identitással rendelkező individuumok jelentik, akiken keresztül a különböző etnotáják is összekapcsolódhatnak. Így a közösség mint hálózat több szinten és többszörös kötődésekkel jöhet létre, ami végső soron egy, a tradicionális egyházstruktúrájánál sokszorosan összetettebb rendszert eredményez.

¹⁸³ Ez a gondolat már egy másik kontextusban, az előző fejezetben is szerepelt. A két fejezet kontextusai éppen ebben a gondolatban érnek össze sűrű leírássá, ezért fogalmaztam meg itt némileg másképp, de újra.

¹⁸⁴ Például az *egyházközség* területiális fogalma.

A *hálózatos egyházmodell* imént körvonalazott koncepciója azonban lényegében még kidolgozatlan. A koncepció összefoglalását legtisztábban Hámori Ádám szociológus, a *zsinati Iroda* munkatársa adta meg a *Csillagpont* találkozón résztvevő református fiatalok értékvilágával kapcsolatos kutatását összegző tanulmányában. Mint írja:

„...a Csillagpont célja nem pusztán egy újabb, vallásos színezetű rendezvény-nyel való megjelenés az ifjúsági és kulturális fesztiválok lassan telítődő piacán [...] A távlati cél sokkal inkább egy új egyházmodell megvalósítása, melynek lényege a „gyülekezeteiben élő egyház” hálózattá való átalakítása, a bevonódás révén pedig a hívők aktív tagsággá nevelése.” (HÁMORI, 2008, 31.)

Május 22 rítusát intern perspektívában nézve ez az átmenet lényege, s ez az, ami az extern perspektívában aktorként megjelenő egyház új szerepvállalásának is alapját és feltételét jelenti. *Május 22* rituális szubjektumai sajátviláguk rítusbeli összerendeződése nyomán átértelt *communitas* mint felkészültség révén válnak ugyanis képessé arra, hogy ezt a struktúrát átalakítsák, megbízható „lokális szubjektumokká”¹⁸⁵ váljanak, hiszen az egyház mint ágens csak rajtuk keresztül nyilvánulhat meg aktorként, és a koalíció csak az ő mozgósításukon és elkötelezettségükön keresztül működhet. Intern perspektívából nézve a *communitas*sal szemben álló struktúra maga az egyház, mint territoriális, statikus-hierarchikus elven felépülő struktúra. Korábban említettem, hogy az egyesüléssel nem jött létre új jogi személyiségű egyház, s az *egyházkerületek* – az *egyháztestek* – jelentős önállósággal rendelkeznek továbbra is. Az individuumok felől nézve tehát az egyház mint struktúra-tapasztalat változatlan: egy *egyházköz-ség* tagjai, ami egy *egyházmegyéhez*, *-kerülethez*, egy nemzeti *egyháztesthez* tartozik, s ezek fölött jelenik meg – egyelőre – az *egyesült egyház* perspektívája. *Május 22* rítusának közvetlen célja nem ennek a struktúrának a megváltoztatása volt, s az – intern perspektívából – nem is változott meg. A cél az volt, hogy e struktúra keretei között az összetartozás *communitas*-ban adott élményén keresztül felkészítsék a rituális szubjektumokat a struktúra megváltoz(tat)ására, s arra, hogy ebben a megváltozott – az ő bevonódásukra alapozott – struktúrában mint az új lokalitások szubjektumai képesek legyenek megfelelni új funkciójuknak.

¹⁸⁵ Olyan szubjektumok, akik megbízható módon és hitelesen képesek megjeleníteni, illetve továbbadni azokat a felkészültségeket, melyek mentén a lokalitás kapcsolatsorai konstituálódnak. (Lásd APPADURAI, 2001)

Ez az extern – intern perspektívából adódó kettősség jelenik meg a rítusokban is. Az extern perspektíva rítusa az egyesítő menet, melyben az *egyháztestek* és az egyházi hierarchia különböző szintjén álló személyek közötti különbségek eltűnnek. A menetben mindenki egyenrangú, senki nem visel palástot és más méltóságjelző attribútumot, s az egyházak közti alá-fölérendeltségi viszonyok, jelentőségbeli különbségek felszámolódnak. A püspökök és *főgondnokok* nem vezetőként vesznek részt a rítusban, hanem az egyes *egyháztestek* megszemélyesítőiként. Jóllehet a rítusban vezető szerepet töltöttek be, ennek lényege azonban nem egyfajta ceremóniamesteri vagy kiemelkedő státusból következő vezetés, hanem az, hogy ők személyesítették meg az egyesülő *egyháztesteket*. Tehát végső soron itt maguk a vezetők voltak a liminális személyiségek, a rítusban részt vevő egyháztagek pedig, mint akiken keresztül a rítus színtere létrejön, felkészültségeik nyomán a rítussal szemben megfogalmazódó elváráshorizontjuk által a rítus irányítói. A menetnek nem volt olyan jellegű hierarchiája vagy vezetése, mint a papi méltóságok által vezetett katolikus körmenetnek. Itt a történés maga a közösség volt (TURNER, 2002, 140.)¹⁸⁶ Az egyenlők találkozását és egyesülését fejezi ki az ölelés gessztusa is.

Az intern perspektíva rítusa az új „paraliturgikus” elemekkel kiegészített *úrvacsora*. Ez egy hagyományos rítus, az egyház megszokott és ismerős hierarchiája jelenik meg benne, hiszen a lelkészek megkülönböztetett szerepben – *liturgusként* – és a szerep attribútumával a palásttal felszerelve vannak jelen a rítus színterén. Ők a vezetők, akiket a *gyülekezet* önként és alázattal követ. Az *úrvacsora* megszokott – az egyesült *egyháztestek* hagyományaiból is merítő – liturgiája azonban kiegészült néhány olyan elemmel, mely már az új, hálózatos struktúra élményszerű megjelenítésének tekinthető. A korábbi „tömeges” *úrvacsorák* gyakorlata¹⁸⁷ az volt, hogy a liturgiában részt vevő lelkészek magukkal hozták saját *gyülekezeteik klenódiumait*, s azokból szolgáltatták ki a „*szent jegyeket*”.¹⁸⁸ Május 22 *úrvacsoráján* azonban a közösség egy teljesen új készlettel találkozott, melynek középpontjában az előző fejezetben elemzett, a *hálózatos egyházmodell* paradigmájaként elgondolt *Csillagpont* szükségleteire készítettett, az előző fejezetben elemzett „*krigli*” állt. (A/25. kép) Ezek a *klenódiumok* szinte összeforrtak a *Csillagponttal*, látható is rajtuk a találkozó emblémája, s azok számára, akik a korábbi *Csillagpontokon* részt vettek, itt felidézhatték a közösség ott megtapasztalt élményét, míg a 2009

¹⁸⁶ Turner itt Bubern idézi: közösség az, ahol a közösség történik.

¹⁸⁷ Ilyenek voltak például az elmúlt években megrendezett református világtalálkozók *úrvacsorái*.

¹⁸⁸ Ennek a gyakorlatnak is gazdag szimbolikája van.

nyarán megrendezett *Csillagponton* e *klenódiumok* épp *Május 22* élményét hordozhatták.¹⁸⁹ E *klenódiumok* másik fontos jellegzetessége az, hogy egységes megjelenésükkel mint Krisztus testének és vérének hordozói, így az Egyház talán legfontosabb szimbólumai, az *úrvacsorá-*ban részt vevők egységét is szimbolizálják. Az *úrvacsorai* liturgia másik fontos „paraliturgi-
kus” elemeként a liturgiát vezető lelkész megkérte a *gyülekezetet*, hogy a záró *Miatyánkot* egymás kezét megfogva mondják el. Ahogy minden, a *gyülekezet* tagjainak közvetlen testi kontaktusával járó cselekmény, úgy az összetartozásnak ez az egyszerű gesztusa is idegen a református liturgiától. Mivel azonban a *hálaadó ünnep* további eseményei és hivatalos zárása a vihar miatt elmaradt, ez a gesztus lett az *ünnep* záróakkordja, s ez utólag nem bizonyult kedvezőtlen fejleménynek.

Az *ünnep* posztliminális szakasza tekintetében is értelmes lehet az intern és extern perspektívák megkülönböztetése. Intern perspektívából a posztliminális szakasz – az elválás és hazautazás rítusain kívül – gyakorlatilag a *zsinat üzenetének* minden református *egyház-**községben* a következő vasárnapi istentiszteleten, a *gyülekezet* előtt – vagyis ismét szakrális környezetben – történő kihirdetéséből, és a 90. zsoltár közös elénekléséből állt. Ez egyfelől az egységes egyház deklarálása az *egyházközségek* előtt, másfelől azonban a 90. zsoltár éneklésén keresztül az azonosulás gesztusa is.

¹⁸⁹ Ez az értelmezés jelenleg inkább hipotézis, empirikus adatokkal nem tudom alátámasztani, és természetesen csak azokra érvényes, akik mindkét eseményen részt vettek. *Május 22* ugyanakkor különböző előadásokon a *Csillagponton* többször is szóba került.

7. Emlékezet és interpretáció rítusai és az identitásprogramok

Az *Alkotmányozó zsinat* óta eltelt években a Vezetők megpróbálták fenntartani *Május 22* emlékeztétét. Ennek konkrét rítusa még nem alakult ki, jóllehet a keretet jelentő *REN* ünnepet már 2010 tavaszán deklarálta a *Generális Konvent*. Az első két *Egységnap*¹⁹⁰ alapján az emlékezésnek két mozzanata kezd rögzülni. Egyfelől az ünnepen a *Generális Konvent* körlevelet bocsájt ki, melyet minden *gyülekezet* előtt felolvasnak, s az *Egységnap*i istentiszteleten elhangzó prédikációk számára közös bibliai alapigét, illetve egy ehhez kapcsolódó énekeskönyvi éneket is javasolnak. Így az *Egységnap*i istentiszteleten egyazon ige és – hasonlóan a posztliminális fázis rítusához – egyazon ének hangzik fel minden református templomban. Az *Egységnap* a *hálaadó ünnep*hez hasonló közösségi esemény jelleget kezd öltetni.

Az ünnep mint az „emlékezet helye” az in illo tempore történés felidézésével ugyancsak a *communitas* élményét kívánja előhívni. Ez a törekvés a 2011-évi *Egységnap* ismét Debrecenben megtartott, immár kitüntetett központi közösségi rendezvényein egyértelműen megmutatkozott (Lásd Of.: 14), s még egyértelműbbé vált 2012-ben azzal, hogy a Budapestre került *Egységnap* integrálta a *Református Zenei Fesztivált (RZF)*, és a *Szeretethidat*. A RZF párhuzamosan két szálon, két helyszínen futott. Az egyik helyszín a Bakáts téren felállított nagy színpad, (A/28) ahol olyan meghívott vendégek léptek fel, akik a legtöbb esetben inkább kevésbé, mint többé kapcsolódnak a reformátussághoz. Ezzel szemben egy „belső” helyszínen, a közeli Lónyay Utcai Református Gimnázium belső udvarán a Kárpát-medence különböző egyházközségeiből érkezett egyházi kórusok mutatkoztak be – leginkább egymásnak. Az egyik este a Bakáts térről a Kálvin téri református templomba egy fáklyás menet vonult át a Ráday utca éttermei között zsoltárokat és egyéb egyházi énekeket énekelve (A/29. kép), majd a templomban istentisztelet következett. Ugyanígy említhetem a Nemzeti Múzeum lépcsőjén éneklő ötszáz embert (A/30. kép) és a templomokban tartott kamarakonzerteket, vagy a DmREk dísztermében tartott beszélgetést kassai Gyula szlovák állampolgárságától megfosztott lévai református lelkésszel, vagy a fiatalok számára a DmREk székházának zegzugos folyosóján rendezett léleképítő zárandoklatot. A zene egységet teremt – volt a jelszó (Of.: 43.) s az egész rendezvény a maga egészében az „egységet volt hivatva felmutatni” – ahogy a fő szer-

¹⁹⁰ Az egyházi sajtóban egyre inkább így emlegetik az ünnepet.

vező, Böszörményi Gergely egy interjúban mondta, s ezt kifelé és befelé egyszerre tette. Egyszerre próbálta reprezentálni, ugyanakkor a communitas élményében felépíteni is az egységet.

Május 22 emlékezete szorosan kapcsolódik azokhoz az alkalmakhoz is, melyekben az új *egyházmodell* válik kitapinthatóvá, tematizálódik egy-egy identitásprogramon keresztül, amelyekben az egyház tagjai megélhetik ezt az újfajta kapcsolati hálót. Ezek közt kiemelkedő a „*Szeretethíd*” nevű „Kárpát-medencei református önkéntes napok” rendezvénye, mely 2011-ben május 20-21-én került megrendezésre, 2012-ben pedig az *Egységnap* rendezvényeinek nyitányaként szolgált.¹⁹¹ (A/31. kép) Az eseményt központilag a Református Szeretetszolgálat koordinálta, de a szervezés tényleges munkája az adott településről jelentkező csoportok kezében volt. Mint eddig, úgy idén is bármilyen önkéntes, karitatív munkával lehetett jelentkezni.

„Volt sütiosztás, ingyenölelés, beteglátogatás, játszótérrendezés, szemétszedés, virágültetés, parkrendezés, műsor idősek otthonában, temetőrendezés - és még hosszan sorolhatnánk az elvégzett feladatokat.” (Of.: 2)

A jelentkező csoportokhoz a Szeretetszolgálat eljuttatott az önkéntesek számára egy egyenruhát és egy jelvényt, s 2011-ben közel tízezer, 2012-ben pedig tizenegyezer önkéntes dolgozott immár kettőszáz nyolcvan helyszínen református egyenpólókban ezeken a napokon. A központi esemény helyszíne az idén a Ráday utca volt, s ennek nyilvánvalóan ismételten reprezentatív funkciót tulajdoníthatunk, ugyanakkor az eseményhez kapcsolódó kommunikációban az összefogás, a hálózatosság-tudat hangsúlyozása dominált. (Of.: 44.) A *Szeretethíd*ban a központi motívum az egyéni felelősség gondolata, ami több már elemzett identitásprogramban is előjön. Itt a szociális igazságosság megvalósításáért való egyéni felelősségen van a hangsúly. Láttuk, hogy korábban a *belmisszió* sem intézményekben gondolkodva építette fel a saját szociális programját, hanem a megtért ember egyéni felelősségére épített, és ezt formálta mozgalommá. Ezt a programot fogalmazza újra a *zsinat* úgy, hogy a felelősség vállalása, a felelős cselekvés programja összekapcsolódik az egység megélésének élményével:

¹⁹¹ A programsorozat 2009-ben indult, akkor október 3-án tartották. Az időpont 2010-től került át az *Egységnap* közelébe.

„Az együtt, egymásért végzett munka az összetartozást és az egymásért végzett felelősséget is kifejezi. Ovisok és idősebbek is továbbadják majd a segítség jó ízét a két nap alatt szerte az országban.” (Of.: 43.)¹⁹²

Ezek az események pedig legalább annyira kapcsolódnak az extern, mint az intern perspektívához is, hiszen azon túl, hogy az egység megélésére adnak alkalmat, egyszersem bizonyítják az egyesült Magyar Református Egyház maga választotta új társadalmi szerepének érvényességét is. Amennyiben az átmeneti rítusok posztliminális szakaszának lényegi tartalmaként a rituális szubjektum új társadalmi státusában történő prezentálását tekintjük, úgy az extern perspektíva összefüggéseiben is megemlíthető néhány momentum, melyek ugyan nem, vagy csak kevésbé ritualizáltak, viszont az említett funkciót töltik be. Ilyen szimbolikus jelentősége volt Sólyom László köztársasági elnök, illetve különböző egyházi vezetőknek az *Alkotmányozó zsinathoz* küldött köszöntésének, ahogyan annak is, hogy Orbán Viktor és Kósa Lajos részt vett az eseményen, illetve Hörcsik Richard országgyűlési képviselő 2009. május 26-án napirend utáni felszólalásban a parlamentben ismertette a történeteket és azok jelentőségét, hiszen ezek a struktúra felől jövő megerősítéseként interpretálhatóak. Ez a megerősítés egyértelműen érezhető Sólyom László üzenetéből, melyet Hörcsik is idézett a Parlamentben:

„Osztom a magyar reformátusok örömét. Az egység, amelyért ma a magyar reformátusság hálát ad, egyszersem a magyar nemzet egységét erősíti. Ezért nemcsak a protestánsok ügye, nem is csak a vallásos embereké, hanem mindnyájunkat, minden magyart érint, és megerősítésünkre szolgál. Fogadják ezért nagyrabecsülésemet és köszönetemet.” (HÖRCSIK, 2009)

E szimbolikus megerősítéseken túl azonban az egyháznak mint koalíciós ágensnek folyamatosan ügyelnie kell arra, hogy új szerepében, az aktorként történő megmutatkozásaival kapcsolatos megerősítő-legitimáló reakciókat úgy a külső, mint a belső nyilvánosság diskurzusaiban tematizálja. Ez pedig meghatározó módon a különböző médiák felületein történik. Így gyűjtik

¹⁹² A „hivatalos” kommunikáció ugyanakkor többirányú. Egyszerre hangsúlyozza és súlytalanítja az ideológiát. Míg a megnyitó beszédek, mint az 1.2. fejezetben írtam (37. oldal) bemutatják az identitásprogramot meghatározó narratívát, addig a kommunikáció azt hangsúlyozza, hogy – mint Szabó István püspök egy interjúbán ki-jelentette – „a Szeretethíd mögé nincs téve semmilyen hangzatos ideológia, egyszerűen csak jó és nemes célokat szolgáló rendezvény.” Persze, mint a felidézett fejezetben írtam, ez az „egyszerűen csak...” szintén része a programnak. (Lásd Of.: 48.)

össze, s teszik elérhetővé például a *Szeretetszolgálat* internetes oldalán a *Szeretethíd* akcióival kapcsolatos sajtóreakciókat csakúgy, mint a résztvevők fényképes élménybeszámolóit (Of.: 2) s ennek a tevékenységnek a részét képezik azok a nyilatkozatok is, melyekben az egyház különböző társadalmi eseményekre reagál. Különösen jó példája ezeknek a reakcióknak a Kárpát-medencei Magyar Református Generális Konvent már idézett Nyilatkozata a trianoni döntés 90. évfordulóján, azonban azóta megújult *reformatus.hu* stratégiája is az, hogy ezeket a reakciókat megjelenítse a hivatalos kommunikáció felületen.

Ennek a stratégiának egyik első példája 2012 áprilisában jelent meg a portálon. 2012. április 3-án Baráth Zsolt, a Jobbik országgyűlési képviselője az esemény 130. évfordulója alkalmából felidézte tiszzaeszlári vérvád, szerinte máig tisztázatlan történetét. Felszólalása számos reakciót váltott ki, megmozgatta a közéletet. Nem sokkal az esemény után a Szombat zsidó közéleti lap a keresztyén egyházak vezetőihez fordult egy körkérdéssel. Bölcskei Gusztáv református püspök, Erdő Péter bíboros és Gáncs Péter evangélikus püspök közösen válaszolt a kérdésekre, és nyilatkozatban ítélte el a gyűlöletkeltést. A *reformatus.hu* többször is beszámolt a nyilatkozatról (Of.: 45.) majd április 25-én egy hosszabb szöveg jelent meg a portál címlapján „Egy református, aki megnyerte a tiszzaeszlári pert” címmel. A bevezető szöveg szerint

„Egy hívő reformátusnak köszönhető, hogy felmentették a tiszzaeszlári koncepció perben ártatlanul megvádoltakat. Az ügyvéd ugyanis az az Eötvös Károly politikus, író volt, akinek emlékét a Károli-egyetemen még idén konferenciával idézik meg.” (Of.: 46.)

A cikk hosszan elemzi a per történetét, a közhangulatot és bemutatja Eötvös személyiségének református oldalát is. Tarr Zoltánnal készített interjúm során feltettem a kérdést: ez a reagálás így végig volt gondolva, tendenciáról van szó? A válasz szerint:

„Ez a mi részünkről igen, az egyház részéről egyáltalán nem. Tehát mi ezt abszolút végig gondoltuk, mi ezt megbeszéltük, mi ezt... ezt elhatároztuk, és..... a támogatottságunk annyi, hogy még ezért nem támadtak minket.”

A közösség, felelősség, a demokratikus hagyományok, a gyülekezetmodell kérdését és így az általam felvetett identitásprogramokat egy „szándékolatlan ekkleziológiai vita” alapján szeretném körvonalazni, mely a 2011. évi egyházi 1%-os kampány református kampányfilmje körül bontakozott ki, s amely rávilágít arra a gondolkodásra, ami a 2012-es *Egységnapban* már egyértelműen és szinte tisztán testet öltött.

A film meglehetősen erős hullámokat vert a református közéletben, s ebben kiemelkedő szerepet játszott az egyház online nyilvánosságának egyre nyitottabbá válása, aminek folyamatát korábban bemutattam. A nyomtatott, hivatalos egyházi sajtó lényegében kimaradt ebből a diskurzusból, s az csak az egyház hivatalos internetes honlapján és más, az egyház hivatalos és erősen korlátozott nyilvánosságán kívül eső, az ellenőrzött közbeszédet felülíró vagy legalábbis szétfeszítő blogokon, fórumokon, közösségi oldalakon folyt. Ez a körülmény ugyanakkor meglehetősen fragmentálttá is tette a diskurzust, hiszen az egymással párbeszédbe bonyolódó szövegek, bár hivatkoznak különböző módokon egymásra, és történt is kísérlet összegyűjtésükre (FEKETE, 2011, [online]), mégis legtöbbször nem egyazon felületen jelentek meg.

A hagyományos, „kéregető”, az egyház társadalmi hasznosságát vagy karitatív tevékenységét bemutatva érvelő 1%-os kampánystratégiákkal szakító film alapvető problémája az volt, hogy a Zsinati Iroda kommunikációs igazgatója által készített elemzések és stratégiák alapján nem azokhoz címezték, akik az egyházon belül élnek, „ösi” reformátusok – hiszen azok nagy bizonyossággal kampány nélkül is az egyháznak ajánlanák fel az 1%-ot – hanem azokat akarta elérni, akik esetleg szimpatizálnak a demokrácia, átláthatóság, egyenesség reformátusnak gondolt értékeivel (Tarr Zoltán interjú alapján). Így azután a film jelentős vihart kavart, nagyon gyorsan, nagyon szélsőséges értelmezések célpontjává vált – az egyházon belül. (A vitához lásd VÁRI, 2011, [online]). Így a hivatalos egyház sem kerülhette el, hogy értelmezze a filmet. A legfontosabbnak gondolt értelmező interjúban a *reformatus.hu* számára Csepregi Botond Pásztory Ádámot, a Zsinati Hivatal kommunikációs igazgatóját, a kampány felelősét szólaltatta meg. (CSEPREGI, 2011a, [online]). Az újságíró összegyűjtötte a filmmel kapcsolatos kritikai megjegyzéseket, s azokat szegezte a kommunikációs igazgatónak. Egyik kérdése így hangzott:

„A református egyház gyülekezeteiben él, a filmből viszont az sem derül ki, hogy léteznek gyülekezetek – mutattak rá sokan egy alapvető hiányosságra.”

A válasz pedig:

„A „gyülekezeteiben él az egyház” nagyon divatos egyházpolitikai jelszó manapság. Az előző kérdés kapcsán szerintem erre is választ adtam: nem volt cél, hogy a filmben beszéljünk erről.”

A vita innen indult ki. A *„gyülekezeteiben él az egyház”* kijelentés ugyanis a református egyház kálvini elvek szerint felépülő hagyományos önképét foglalja össze. Pásztory viszont úgy tűnik, hogy relativizálja ezt, s ezzel a tradicionális egyházképet, mi több: a református egyház egyik lényegi vonását támadja. Az interjúra Köntös László, A Dunántúli Református Egyházkerület világi főjegyzője, az egyházkerület közéleti blogjában válaszolva ezt írta [KÖNTÖS, 2011, [online]]:

„Pásztory Ádám, a Zsinati Hivatal képviselőjében azt találta mondani ebben az interjúban, hogy „A gyülekezeteiben él az egyház nagyon divatos egyházpolitikai jelszó manapság”. (...) Ez azért súlyos mondat, mert a „gyülekezeteiben él az egyház” ismerős tételét egy félmondatban értelmezi, s nem fejt ki, hogy a nyilatkozó mire is gondol. Itt már nem pusztán kommunikációról, a filmről, hanem alapvető tartalmi kérdésekről van szó. (...) Én, Köntös László, a pápai gyülekezet presbitere ebből az üzenetből azt tudtam meg, hogy az egyház nem a gyülekezeteiben él, s akik abban a tévhitben ringatják magukat, hogy ők mint egyháztagek alkotják az egyházat, tévednek. Az az állítás, hogy az egyház a gyülekezeteiben él, pusztán hiedelem, csak politikai jelszó. Manapság. Igaz ugyan, hogy a Heidelbergi Káté, ami nem éppen mai keltezésű, azt mondja az egyházzal, hogy „Isten Fia a világ kezdetétől fogva annak végéig az egész emberi nemzetségből Szentlelke és igéje által az igaz hit egyességében magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe”, de úgy látszik, a „manapság”-ba ez is belefér. Vagy lemaradtam egy brossúrával, s újra kell értelmeznem a dolgokat, beleértve saját egyháztagságomat is. Én eddig azt hittem, azért lehetek az egyház tagja, mert egy konkrét gyülekezet (...) tagja vagyok. Én eddig úgy tudtam, az egyház úgy létezik, hogy vannak gyülekezetek, a Szent-

lélek és az Ige által összegyűjtött emberek helyi közösségei, s ezeknek a helyi közösségeknek a nagy közössége maga az egyház. Lehet, hogy tévedek? Hamis egyházképem van? Vagy már létezik egyháztagság gyülekezeti tagság nélkül is? Lehet valaki úgy is tagja a Magyarországi Református Egyháznak, hogy közben nem tagja egyetlen gyülekezetnek sem? Létrejött a virtuális egyház, a gyülekezetek nélküli egyház, s nem vettem volna észre?”

Köntös szövege, mely kissé csipkelődve, s mindvégig a gyülekezeti tag perspektívájából színtel klasszikus megfogalmazása lehet a tradicionális, territoriális egyházmodellnek, hamar válaszra talált. Ismét Csepregi, ismét a *reformatus.hu*-n ezúttal Ódor Balázst, az MoRE Zsinati Hivatala külügyi irodavezetőjét szólaltatta meg (CSEPREGI, 2011b, [online]). A választás nyilván nem véletlen. Ódor az idősödő Köntössel szemben fiatal, külügyi szakemberként azt az európai perspektívát szólaltatja meg, melyre az egyház épít, melyet *Május 22* legitimációjában is használ – hiszen *Május 22* az európai integráció regionális modelljeként értelmeződik (Of.: 23.) –, s a beszélgetés kimondva-kimondatlanul, több szálon, ám végig a Köntös által felvetett alapkérdés, az egyes gyülekezet és a „nagy egyház” viszonya körül forgott. Az interjút hosszabban idézem, így kitűnik felépítettsége, az érvelés konstrukciója:

„Ódor Balázs szerint a gyülekezeteiben élő egyház képe a közösségtől független egyházi felsőbbiséget tagadja, mégsem jelent anarchiát. A demokrácia gyakorlása a református válasz erre, a sajátos felelősség vállalása minden szinten.

- Mennyiben egy létező alaptétel kimondása, megfogalmazása a „gyülekezeteiben él az egyház” kifejezés vagy inkább egy programadó jelmondatról van szó?

Ez a mondat egy egyháztani, ekkleziológiai alaptétel, amely a reformátori hagyomány mellett az ökumenikus egyházi vízióban is visszaköszön az utóbbi húsz évben. Elnagyoltan azt mondhatjuk, hogy a protestáns egyházképnek mindenképp identitásformáló eleme volt az, hogy az egyház lényege, valósága a hívek, azaz a kiválasztottak tényleges közösségében ragadható meg. Ez érthető is, hiszen Rómától elszakadva az igaz egyház jegyeit nem lehetett a hierarchiához kötni.

- Van alternatívája ennek a tételnek?

Az alternatíva nagyon leegyszerűsítve a hierarchikus, szentségi egyház képe. Ez a maga tiszta, elegyítetlen valójában már nem jelenik meg egyik felekezet egyháztanában sem. A feddhetetlen tisztaságban és szentségben ragyogó egyház, amelynek tagjai bűnösök ugyan, de maga a közösségtől elvonatkoztatott egyház makulátlan, legalábbis a II. Vatikáni Zsinat óta nem tekinthető a katolikus egyház sajátos látásmódjának. A katolikus tanításban is megerősödött a helyi közösségek fontossága, egyáltalán, a közösség, a „communio”, mint az egyház lényegi eleme. Persze kérdés, hogy mi a helyi egyház és a hierarchia viszonya. Egyszerűen fogalmazva, az egyház a helyi közösségek (világ)közössége, vagy a gyülekezet a hierarchikus egyház helyi leányvállalata.

- Jelentheti-e ez a kifejezés a gyülekezet primátusát az egyház egésze, illetve a fokozatos egyházi szervek felett?

A gyülekezeteiben élő egyház képe éppen a primátust, mint olyat, tagadja. Azaz nem ismer el a közösségtől független egyházi felsőbbbséget. Ez nem azt jelenti viszont, hogy anarchiát hirdetne. Ki merné kijelenteni azt, hogy az ő gyülekezete, egyházmegyéje, egyházkerülete, vagy nemzeti egyháza az egyház, és semmi más? Remélem, senki. Itt viszont felmerül a kérdés, hogy hogyan kapcsolódnak egymáshoz a gyülekezetek, a közösségek, mint a Krisztus egyházának helyi megvalósulásai? Mi a Krisztus testének konkrét valósága? Ez nem a primátus kérdése, hanem az egyházszervezeté, amely lényegileg hozzátartozik az egyház életéhez. „Testet kell öltenie” Krisztus egyházának az éppen adott keretek között.

- Mi a református válasz erre?

Az erre adott református válasz a presbiteri-zsinati elv, azaz, hogy a helyi közösségek parlamentet tartanak, azaz zsinatolnak. Az egyház közösségének elsődleges kifejezési formája a zsinat, amely igazodik a „politikai” határokhoz, országhatárokhoz, vagy a nemzeti közösség határaihoz. Ezért is volt a magyar reformátusság életében meghatározó negatívum, hogy 1881-ig hivatalos zsinaton nem juttathattuk kifejezésre közösségünket és egységünket. És ez az egység sem tartott sokáig. Trianon politikai valóságához igazodnia kellett a magyar református közösségnek. Éppen ezért fontos iskolapéldája számunkra a 2009. május 22-i Alkotmányozó Zsinat annak, hogyan működik az ökumené. Azok ugyanis, akik felismerik egymás között a teljes, csorbítatlan közösséget, az ebben rejlő összetartozásukat és egységüket közös zsinat for-

májában kifejezésre juttathatják. A magyar református egység megvalósulását így kellett elbeszelnünk, megértetnünk külföldi testvéreinkkel ahhoz, hogy a nyilvánvaló fenntartásaik ellenére elfogadják, sőt bátor, egyben kézenfekvő tettként üdvözöljék azt szerte a világban.

- Ez azt jelenti, hogy tiszta megjelenésében nélkülözné a hierarchiát az egyházszervezet?

Hogy ki a „főnök”? Mindig a választópolgár. A Kálvin Évben világszerte sokat emlegettük, hogy a református egyházszervezet a parlamentáris, képviseleti demokrácia mintája. Itt nem primátus van, hanem sajátos felelősség minden szinten. Ha ez jól működik, akkor nem a folyosón beszéljük meg a legfontosabb dolgainkat, hanem a parlamentünk, azaz a zsinatunk vitatja meg azokat és szolgál útmutatással a közösségeink számára. A választott tisztségviselők pedig ezt munkálják alázattal. Van abban valami igazság, amit nyugat-európai egyházak meg is fogalmaznak: hazánkban még tanuljuk a demokráciát egyházon belül és kívül egyaránt.”

„...közösségeiben él az egyház, a struktúrának pedig ezt a közösséget, a közösség szolgálatát kell támogatnia...” - summázza Ódor az interjú egy későbbi pontján mindazt, amit elmondott. A disszertációmban elemzett identitásprogramok tulajdonképpen ebben a „katekizmuszerű” szövegben érnek össze. Az összetartozás megélésének, zsinati reprezentációjának természetessége (lásd 34. oldal) demokrácia-narratíva, a társadalmi progresszió, a helyi közösségek elsőbbsége és ennek az elvnek a hosszú vitája a püspöki egyházkormányzás rendszerével – ami itt az anarchia elkerülésének biztosítékaként kerül legitimálásra – és az egyén felelőssége. Pásztory ennek a programnak csak az egyik oldalát fogalmazta meg, s amit mondott, azzal megpróbálta érvényteleníteni a tradicionális egyházmodellt. Politizálni nem jó, ami politikával „fertőződik” az egyházban az elveszíti a szentségét, minden felmérésből azt tudjuk meg (lásd HÁMORI, 2008), hogy az egyház ne politizáljon. Köntös megérezte Pásztory kijelentésének súlyát és azt is jól látta, hogy a kijelentés ebben a formájában valóban az egyház alapvető koncepcióját támadja meg. Ódor viszont válaszában azt a másik oldalt illeszti Pásztory gondolatához, amitől az egész koncepció egyfelől legitimmé válhat, hiszen a gyülekezet is közösség, s érvelése jelentős mértékben a két fogalom azonosítására épül, s ugyanezt az azonosítást próbálja végrehajtani – a szó itt bemutatott értelmében vett gyülekezetté formálva a résztvevők közösségét az Egységnap.

8. Összegzés

Összegezve a leírtakat úgy vélem, hogy az MRE létrejöttének eseménye, az *Alkotmányozó zsinat és hálaadó ünnep*, ha nem is egyértelmű és tiszta példája az átmeneti rítusoknak, mégis az átmeneti rítusok struktúrája és jellemzői mentén az esemény komplexebb, „sűrűbb” interpretációjához juthatunk el. Az értelmezésbe bevont kommunikációelmélet is ezt a célt szolgáltatta, hiszen például a rítus kettős szerkezete az ágencia extern és intern perspektíváinak, illetve a felkészültség fogalmának bevezetésével vált igazán megragadhatóvá. Ezek nyomán a bevezetésben kifejtett hipotézisem szerint *Május 22* a református felekezeti identitás alapvető problémája, a Szabó Dezső (Szabó 1913) által is felvetett pozitív aktualitás és érvényesség 1989 után megoldatlanul maradt, s egyre égetőbb kérdésének megválaszolására kifeszülő színtér. A rítusnak összetett kommunikatív funkciója volt. Egyfelől szignifikációs aktus volt, vagyis létrehozta azt szignifikációt mely az egyesülés aktusát a transzcendens mutatkozásával kötötte össze. Másfelől ezt a szignifikációt mint felkészültséget elérhetővé – a communitasban átélhetővé – tette a rituális szubjektumok számára. Ez a felkészültség pedig a felekezeti identitás megújításának kommunikatív folyamataiban a Vezetők által kommunikatívva tett szignifikatívok értelmezéséhez szükséges konstitutív alapként funkcionál. Ezek a szignifikatívok jelentik a bemutatott identitásprogramok magvát.

Május 22-ben kettős folyamattal van dolgunk, hiszen az átmenet megfogalmazható az ágencia mindkét szintjén: ami intern perspektívából struktúra, az extern perspektívából maga a rítus által megváltozó, kollektív jelleget öltő aktorként mutakozó ágens. A megváltozó ágens mögött azonban sajátvilágként szintén a rítus által változó konstituens ágensek állnak, s ezek változása feltétele a másik mutakozásának. A konstituens ágensek koalícióvá válása mögött pedig egy olyan pillanat, a communitas áll, melyben azok magasabb fokon integrálódtak, s a koalíció ebben az integrációban alapozódik meg – részben legitimálódik –, és nyeri el alapvető célkitűzését is. Ezek a célkitűzések jelölődnek ki azokban az identitásprogramokban, melyeket *Május 22* emlékezetének rítusai, és az egység gondolat integrál, s amelyeket disszertációmban elemeztem. Ezeket mutatja be B/17. Ábra.

1) Az egyik legfontosabb identitásprogram a *Szeretethíd*hoz kapcsolódva fogalmazódik meg.

Az ehhez kapcsolódó diskurzusok szerint a *Szeretethíd*ban az egyház egy nyitott, társadal-

mi felelősségét vállaló, szolgáló, s ebben a szolgálatban „nagyjaitól kicsinyeiig” példát mutatni akaró közösségként ismert magára, s ezt a képet mutatta fel a világ előtt. Több van, ami összeköt bennünket annál, ami szétválaszt, és így a szeretethíd a diakónia protestáns gondolatán keresztül integrálja az egyház felelősen cselekvő tagjait. A diakónia lényege az, hogy a megváltott ember Isten szeretetéért hálából cselekszi a jót, és közvetíti Isten szeretetét mások felé. A jó cselekedetnek nincsenek érdemszerző funkciói, az üdvösséget nem befolyásolja, mert az kizárólag kegyelemből adatik. Láttuk korábban, hogy a liberalizmus, a történeti kálvinizmus és a belmisszió más-más okból de egyaránt fontosnak tartotta a diakóniát. A diakónia tehát egy eredeti protestáns eszme, ami hatékonyan összekötheti az egyébként egymással szöges ellentétben álló „autonóm alakulásokat”, s amivel ugyanakkor példát is lehet adni, és jó értelemben reprezentálni is lehet. A program kérdése többek között az, hogy a református identitás kimerül-e ebben? A szolgálat teológiája azt akarta sugallni, hogy igen, a liberalizmus azt állította, hogy nem is szabad ennél tovább menni. Kérdés, hogy az elérhetővé tenni elve, amit a RZF esetében láttunk, itt is működhet-e?

- 2) A Szeretethíd és a MRE Alkotmányában és Katekizmusában is felvállalt „híd”- szerep szervesen kapcsolódik egymáshoz. Ahogy szó volt róla, a református értelmiség is aktívan bekapcsolódott Trianon után az utódállamokban élő magyarság identitáskeresésének diskurzusaiba, és magáévá tette azokat a narratívákat, melyek a kisebbségi magyarság híd-szerepét tematizálták. A híd-szerep megjelenik a MoRE Magyarország soros uniós elnökségi időszakának egyházi szerepvállalásában is. A szerepvállalás indoklását Hámori Ádám, aki akkor a MoRE EU-referense volt, így foglalta össze:

„a 2009. május 22-én létrejött egységes Magyar Református Egyház...(...) a különböző országokban található részegyházak összefogásaként az európai együttműködéssel feleltethető meg regionális szinten.” (Of.: 49.)

Ennek az „európaiságnak” a gyökereit talán a nyugati egyetemeket járó peregrinusokig vezethetjük vissza. Ebben a diskurzusban is fontos identitáselem a nyitottság, és a példaadás

- 3) Mit jelent pontosan a példaadás? Feltevésem szerint ez az identitásprogram a felvilágosodás óta jelen levő, ám a diktatúra idején devalválódott progresszió-gondolat újrafogalmazá-

sa. Példának, előre mutatónak lenni – ez fogalmazódik meg *Május 22* jelmondatában is¹⁹³ Krisztus a jövő – együtt követjük őt. A jövő együtt, közösségben való elérése, mely törekvésnek Krisztus lehet az alapja: ez az új református identitásmodell egyik központi gondolata, s a példaadás ennek a gondolatnak a be- és kifelé történő megélését (tulajdonképpen egyházi zsargonban a missziót) jelenti.

- 4) A református azonosságtudat egyik alaprétege a nemzet iránti felelősségtudat. Ez kapcsolódik a példaadás-programhoz is, hiszen a nemzet számára ad példát a reformátusság az egység munkálásával. Ezt egyértelműen megfogalmazta Fekete Károly¹⁹⁴ a 2012-es Coetuson:

„Ott voltam Pápán, amikor arra került a sor 2009-ben, hogy szavazzon a közösség: Kárpát-medencei Református Egyházat szeretne vagy Magyar Református Egyházat. Döntő többség Magyar Református Egyházat szavazott. Ezzel kimondta azt, hogy itt mi egy nemzetegyesítést hajtunk végre felekezeti alapon.”

Láttuk, hogy a 19. században a nemzeti gondolat a református gondolkodásban gyakorlatilag összemosisodik a szentséggel, a nemzet szakralizálódik s ez a gondolat súlyos örökségként bukkan fel 1989 után is. Véleményem szerint a példaadás programjával összekapcsolva ez a diskurzus megpróbálja árnyalni, átfordítani ezt az örökséget. Ennek talán leginkább egyértelmű jele a Trianonhoz való viszonyulás. *Május 22* programjában hangsúlyos és reflektált gondolat az, hogy „*ledöntöttük Trianon falait*” vagy hogy „*amit Trianon szétszakított az most újra összeforr*” vagyis ahogy korábban írtam: *Május 22* a trianon-trauma feldolgozásának egy olyan paradigmája lehetne, mellyel a reformátusság szintén példát adhat a nemzetnek, s ez része is a példaadás-programnak. 2012-ben azonban ez a program megtorpanni látszik. (lásd Of.: 50.) Történt, hogy a Nemzeti Összetartozás Napja alkalmából a kormány kérést intézett a történelmi egyházakhoz, hogy a trianoni döntés évfordulóján szólaltassák meg a templomok harangjait. Az egyházak – nem csak a református – erre nemet mondtak.¹⁹⁵ A közvélemény azonban a döntés miatt támadta az egyházakat, így azok kénytelenek voltak relativizálni korábbi döntésüket, s a Református Egyház is hivatalos

¹⁹³Tanulságos a jelmondat kialakulását nyomon követni! Lásd a C/9. Dokumentumot!

¹⁹⁴Teológus, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem rektora, a Kálvinctsillag c. Kárpát-medencei református lap felelős szerkesztője, a liturgiai reformot előkészítő bizottság vezetője.

¹⁹⁵Hivatalos indoklasként a túl későn érkező kérés szerepelt, ám ez nem bizonyult meggyőzőnek. Nem elképzelhetetlen, hogy az egyházak ezzel a döntéssel szimbolikusan próbálták magukat elhatárolni a hatalom egyházakat felhasználó politikájától.

nyilatkozatban tette fakultatívvá a harangozás lehetőségét, majd a *reformatus.hu*-n megjelent egy hosszabb interjú Tarr Zoltánnal, melyben megpróbálta értelmezni a történeteket. Tarr nagyon egyértelműen fogalmazza meg azt, amit én fentebb hipotézisként írtam le:

„Általánosságban pedig ismét hangsúlyozni kell, hogy a Magyarországi Református Egyház a nemzeti összetartozás ügyét folyamatosan napirenden tartotta a rendszerváltozás óta eltelt húsz évben is. Példaként említhetnénk a magyar reformátusság egységét és a magyarság összetartozását is kifejező Református Világtalálkozókat

(...)

A magyarság, a magyar reformátusság Trianonra adott válaszának legsikerültebb megvalósulása a 2009. május 22-én ünnepi keretek között elfogadott alkotmánnyal létrejött Magyar Református Egyház. A Kárpát-medencei református egység megteremtése, ennek folyamata és az ünnep olyan alkalom volt, ahol az egész kérdést, megítélésem szerint a társadalom számára is példamutató módon rendeztük. Azzal, hogy egyértelművé tettük, nem irredentizmusról, területi igények felmelegítéséről van szó, hanem annak a 92 év alatt sem eltűnő lelki összetartozásnak a megéléséről, amit nem lehet elvitatni a reformátusságtól, sem a nemzettől.

(...)

A rövid, velős fogalmazás miatt talán nem egyértelmű a levélből, hogy nem liturgikus alkalmakkor nem szoktuk elrendelni központilag a harangozást. Ez alól léteznek kivételek, a közelmúltban is volt erre példa, az egyik éppen 2009. május 22. volt. Ekkor hosszú mérlegelés, vita, egyeztetés után határoztuk el, hogy Kárpát-medence magyar református templomaiban harangozunk. Majd 2010. június 4-én a történelmi keresztyén egyházak, szintén kormányzati kérésre, központilag elrendelték a harangozást. Ez a kilencvenéves évforduló miatt történt akkor úgy. A 2010-es harangozás a reformátusok számára még kapcsolódott a református egység egy évvel korábbi ünnepéhez is. Számunkra június 4. és május 22. mondanivalója ugyanis sok szempontból összekapcsolódik. Olyan módon, ahogyan azt nemzeti összetartozásról szóló 2010-es törvény fogalmazza meg, amely nem a múltba révedés, ködös eszmények felélesztése, hanem az előrelépés szellemiségét hordozza magában. A törvény szavait reformátusként nem tudom máshogyan értelmezni, mint május 22. szelle-

miségének továbbélését, annak, nyilván nem ok-okozati összefüggésben, de mégis továbbvitelét.” (Of.: 50.)

A reakciókat jól jellemzi a portálon megjelenő Facebook-hozzászólások hangvétele. Az első hozzászóló Kész Géza a Kárpátaljai Református Egyházkerület levéltárának vezetője:

„Húúúú! De gyenge ez a magyarázat! Viszont én sem látom, hogy lehet egy ilyen döntést értelmesen megindokolni. Azt azért mégsem mondhatják, hogy: "Kit érdekel a nemzet múltja és jövője".” (Lásd C/10. sz. dokumentum)

Az ilyen és hasonló hozzászólások, a döntés körül kialakult vita, és végül az egyház hivatalos meghátrálása – korábbi döntésének újrainterpretálása – jelzi, hogy ennek az identitás-programnak a kommunikációja nem volt eddig sikeres. A magyar reformáció számára kiemelten fontos, a wittenergi történelemszemléletben gyökerező narratíva szerint a nemzeti sorscsapásokat Isten a nép bűnei miatt engedi. A megszabadulás útja a bűnbánat. Ezt a narratívát számos esetben látjuk viszont, felbukkan Trianon után is Ravasznál, vagy később Bereczkinél – aki vissza is él vele – és 2004. december 5. után Csiha Kálmán is ezzel a narratívával telíti a református egyházat. Erre reflektált a *Május 22-t* megelőző bűnbánati hét, és maga az ünnep is. Úgy tűnik azonban, hogy Trianon olyan mélyen épült be a református azonosságtudatba, hogy az identitás önjutalmazó jellege nem engedi, hogy a közösség elszakadjon tőle, az elszakadás nem felszabadulást hozna, hanem éppen büntudatot.

- 5) Az eddig felsorolt programok kapcsolódnak a reprezentáció kérdéséhez. Disszertációmban amellet próbáltam érvelni, hogy a református nyilvánosság egyszerre bír reprezentatív és diszkurzív vagy dinamikus jelleggel. Úgy gondolom, hogy emögött a református szentség-fogalom áll, ami összeköti a megjelenő közösséget a megjelenő transzcendenssel. Ebből a szempontból nagyon fontos az, ahogy Ódor az imént idézett interjújában fogalmaz: *„Testet kell ölténie” Krisztus egyházának az éppen adott keretek között.”*
- 6) Az „adott keretek közötti” testet öltés pedig elvezet a hálózatos egyházmodell-programhoz. Láttuk, hogy ez a testet öltés a *communitas* és *ecclesia* szoros kapcsolatának idején hogyan valósult meg. Disszertációmban talán a leghangsúlyosabb éppen az – a „krigli”-t közép-pontba állító – fejezet, melyben ezt a kapcsolatot és ennek változását próbálom megragad-

ni. A régi elv, az „ékes és szép rend” ma nem azt a struktúrát mutatja azonban, mint századokkal ezelőtt. Ma ezt a rendet jelentősen átalakítja az individuumok alkalomszerű összefüggései révén létrejött közösségekben megvalósuló lokalitás, ami éppen úgy értelmezhető gyülekezetként, mint a korábbi modell közösségei. Ennek a programnak a megjelenése azonban át is alakíthatja az egyház struktúráját. Ez azonban szintén nem új dilemma, hiszen a két világháború közötti időszak egyesületei, mozgalmi az autonóm alakulások alapvető megjelenési formái voltak. Ezek szintén hálózatos módon épültek fel, egy-egy individuum több alakulás, több csomópont tagja is lehetett, s így szövetesedett egyre sűrűbbé az egyház egésze. A testetöltés-program itt összekapcsolódik a (szeretet)híd-programmal, hiszen ezek adják meg az autonóm alakulások összekapcsolásának egyik lehetséges narratív keretét. Az nyitott kérdés, hogy a hálózatosodás-program egyházszervezeti szinten meg tud-e valósulni, s ez a kérdés összefügg

- 7) a demokrácia-programmal. Ennek történetét is igyekeztem több szálon végigvinni disszertációmban, s bemutatni azt, hogyan változik meg a program tartalma. Ahogyan korábban, úgy most is összekapcsolódik ez a program az egyház legitimációs diskurzusaival, csak amíg korábban – minden bizonnyal a társadalom önértelmezéseitől sem függetlenül – alapvetően kollektív kulturális teljesítményekre, addig most az egyéni felelősségre reflektál, s mindezt úgy teszi, hogy közvetlenül kapcsolódik az egyén reformátori teológiában hangsúlyozott felelősségvállalásának kérdéséhez.
- 8) A legitimációs diskurzus központi programja a kép-keret metaforán alapul (31. oldaltól), s leginkább a Vezetők identitását határozza meg. Lényegi eleme a helyzetteremtés, vagyis olyan szituációk létrehozása, melyekben a reformátusok természetesnek, magától értetődőnek tűnő módon kapcsolódnak be. Tarr Zoltán elmondása szerint sokan ódzkodnak az egység programjától, viszont sokan vesznek részt szívesen azokban a programokban, melyekben az egység megvalósul. Ez a részvétel legitimálja az egységet, ugyanakkor reprezentatív módon meg is jeleníti azt (például a Szeretethíd) s a Vezetőknek lehetőségük nyílik arra, hogy az online nyilvánosságot felhasználva ezeket a részvételeket ilyen módon interpretálják. Érvényesül tehát egyfajta „földről szervezés” de ez csupán a helyzetek megteremtésére, és a történések – egyelőre az online diskurzusok ritkasága miatt kisajátító – interpretációjára korlátozódik, míg az adott helyzetekben az autonóm alakulások és a református individuumok gyakorlatilag meglehetősen nagy szabadsággal cselekedhetnek.

Május 22 ünnepét, és hozzá kapcsolódva az *Egységnapot* disszertációmban úgy értelmeztem, mint tematizációs kísérletet, vagyis arra történő igyekezetet, hogy a közösség belső nyilvánosságában – egy erre legitim felhatalmazással rendelkező csoport által kezdeményezve – ezekben az identitásprogramokban megjelenő témák a kommunikatív részévé váljanak.

Az identitásprogramot felkészültségnek tekintettem, hiszen egyik legfontosabb funkciója az, ara „használja” az ágens, hogy viszonylag tartósan elhelyezze őt létének „társadalmi terében”. Ugyanez a megfogalmazás érvényes lehet kollektív és koalícióban lévő ágensek esetében is. Ezeken az identitásprogramokon keresztül válik hozzáférhetővé az, amit református identitásmodellnek nevezhetünk. Ez egy ágens számára olyan intézményként jelenhet meg, mely „a világ bizonyos szeleteire vonatkozó közös tapasztalatokat felkészültség formájában az adott közösséghez tartozó minden ágens számára – de különböző mértékben – hozzáférhetővé teszi. Ezek a felkészültségek különböző szerepek megvalósítása révén reprezentlód(hat)nak.” (HORÁNYI, 2007, 52.) Ilyen, a kutatás szempontjából kiemelkedően fontos szerep a szakértő, vagy specialista szerepe. A szakértő egy sajátos megjelenése az egyház igazgatásának egy kollektív ágensként mutakozó szerve, a Zsinati Iroda. Az Iroda sajátos státusszal bír. Míg ugyanis a MoRE valamennyi tisztségviselője választott, s a választásban csupán az egyik szempont az illető szakértelme, addig az Iroda munkatársai döntően szakértelmükre hivatkozva kapott kinevezés, szerződés, olykor projekt-feladatokra történő megbízás alapján végzik munkájukat. Ez a munka eredetileg a *zsinat* döntéshozatalainak előkészítése, segítése, azonban mára számos, eredetileg az egyes helyi közösségek hatáskörébe tartozó feladatot átvettek. Jóllehet az Iroda munkatársai nagyon eltérő felkészültségekkel, és háttérrel rendelkeznek, közöttük többen politikai, közösségvezetői, illetve -szervezői tapasztalattal rendelkeznek, és/vagy olyan családból származnak, mely generációk óta hasonló szakértői szerepben vett részt az egyház munkájában. A Zsinati Iroda egyre fontosabb szerepet játszik a felekezeti identitás újraformálásában. Az Iroda munkatársaira hárul ugyanis az a feladat, hogy a *zsinat*, illetve a *zsinat* egy csoportjának (őket nevezem Vezetőknek) irányítása mellett az egységes református egyház életének szervezésén, az egységet erősítő programokon keresztül hozzájáruljanak az egységkép legitimációjához, és így az egységes MREgyházat mint valóságot a közösség számára rendezettként mutassák fel, s a közösségi viszonyok egy rendszerét, az ágensek egymás közötti cselekvésének egy stratégiáját nyújtsák (HORÁNYI, 2007, 92.). Ennek a munkának kiemelkedő teljesítménye volt az *Alkotmányozó zsinat* megszervezése, mely

alkalmon az egységet különböző szimbolikus formákon keresztül mutatták fel és próbálták megerősíteni. A Zsinati Iroda mint kollektív ágens konstituens ágensein keresztül olyan felkészültségek birtokában van, amelyhez a felekezeti közösség nem minden ágense fér hozzá s a Vezetők az Irodát folyamatosan ilyen felkészültségekkel rendelkező munkatársakkal erősítik, illetve az Irodáról kikerülő munkatársakat olyan pozíciókba helyezik, melyekben – részben önállóan, részben az Irodával együttműködve – ezt a „valóságteremtő” tevékenységet folytathatják (Ilyen például Hámori Ádám, aki disszertációjában több szerepben is jelen volt). Az Iroda szerepe azért is fontos, mert éppen sajátos többlet-felkészültségeiből, illetve a Vezetőkön keresztül a *zsinat* által biztosított státuszából és mozgásteréből következően, a Vezetőkön kívül kizárólag „Ő” van olyan – legitim – helyzetben, hogy az identitás újraformálásának folyamataiban prezentálóként vehet részt. Bármilyen más, individuális vagy kollektív szakértő ágens, amennyiben alternatív valóságképet próbál megfogalmazni, „ellenzékbe” szorul. A prezentációnak két kitüntetett színteréről írtam, ezek a rítus, illetve az online nyilvánosság.

A problémafolyamatokban ágensként jelenik meg maga a felekezet is. A felekezetről való „hagyományos” beszédmódban némileg egybemosódik a felekezet tagoltsága és az ágencia kérdése. A felekezet, mint ágens azonban a vizsgált esetekben változatos, illetve tagolt képet mutat. A felekezetről alapvetően – a nemzethez hasonlóan – kollektív ágensként szoktunk beszélni, ugyanakkor ez a kép csak korlátozottan érvényes. Belülről, intern perspektívából a felekezet legalább négy szintre tagolható. Az individuum szintje mellett beszélhetünk a helyi közösség szintjéről, a felekezet egészének szintjéről és azokról a lokalitás-típusú szintekről, melyek a struktúrától gyakorlatilag függetlenül hangolják össze az individuumokat, s egyaránt gyülekezetté válhatnak. Ezek a szintek, attól függően, hogy miként, milyen más ágensekkel kapcsolatban vannak jelen egy-egy szintéren, illetve hogy milyen az integrációjuk, különböző ágens-típusokként mutatkozhatnak. Az ágens-típusok és a felekezeti közösség struktúrája közötti viszony elemzése azért is fontos, mert hipotézisem szerint ez az egyik olyan terület, amelyen megragadható a felekezeti identitásmodell újraalkotásával kapcsolatos változás. A protestantizmus, és különösen a helvét irány alapvető elgondolása szerint az egyház a *gyülekezeteiben*, helyi közösségeiben él. Ezek a közösségek integrálják az egyház adott helyen élő tagjait, meghatározzák a tagok vallásos szocializációját (is); a tagok számára a *gyülekezet* – nem kizárólag, ám talán első sorban – színtérként létezik. Adott területen található *gyülekezetek* adott probléma/ák kezelésére többé vagy kevésbé állandó koalíciót alkothatnak, s többé

vagy kevésbé tartós színtereket hozhatnak létre. Magyarországon, történeti okokból ezek a koalíciók inkább tartósak, és ezek a színterek inkább állandósultak, úgymint egyházmegyék, egyházkerületek, illetve a *zsinat*. A kiindulási állapotban – melynek megértése szempontjából lényeges az a történeti folyamat, melynek eredményeként az 1990-es évekre ez az állapot előállt – az egyházkormányzat a felekezeti közösség egészére mint kollektív ágensre tekintett, melyben az egyháztagok lényegében „feloldódtak”, elveszítették az ágensként való mutatkozás tekintetében önállóságukat. Az egyházkormányzat közvetlenül nem érte el őket, csupán általánosságban beszélt róluk és hozzájuk. Az egyházkormányzat számára az egyház a *gyülekezete*iben létezett, azokon keresztül vált megragadhatóvá, a *gyülekezet* pedig az egyházmegyén, illetve egyházkerületen keresztül. Ez az állapot tehát egy piramis-szerűen felépülő hierarchikus modellt feltételez. Úgy tűnik, hogy az identitás újraformálásának folyamataihoz kapcsolódóan ez a modell változik. A problémafolyamatok során a Vezetők ugyanis egyre inkább nem, vagy nem csak a megszokott, piramis-hierarchiát használják, hanem olyan színterek létrehozására törekszenek, melyeken a *zsinati* Irodán keresztül a *gyülekezet*ekkel koalícióba lépve iparkodnak a problémák megoldásán.

Ezzel párhuzamosan a *gyülekezet* fogalma is változik: míg a kiindulási állapotban a területiális összetevő, vagyis a közösségek földrajzi kötöttsége domináns, addig a változás afelé mutat, hogy a *gyülekezet* – a szó appadurai-i értelmében vett – lokalitásként válik értelmezhetővé, vagyis a tér területiális elfoglalásával szemben hangsúlyosabbá válik benne az, hogy „a lokalitás mindenekelőtt kapcsolatokat és kontextusokat, és nem fokozatokat vagy térbeliséget jelent. (...) melyet a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiái, és a viszonylagossá vált kontextusok közötti kapcsolatsor hoz létre.” (Appadurai, 2001, 3.)

A fent tárgyalt tényezők mentén konstruálódik meg a felekezet, mint – kollektív vagy koalíciós – ágens sajátvilága, belső nyilvánossága, s ebben artikulálódik a református identitásmodell újraformálása, mint összetett probléma, vagy problémahalmaz.

A református felekezeti identitásmodell újraformálását, mint problémát disszertációm-ban első sorban a Vezetők és a Zsinati Iroda tevékenysége felől próbáltam megragadni. Ez nem zárja ki (sőt: feltételezi) a problémafolyamatokban részt vevő többi ágens vizsgálatát, azonban éppen a felekezet belső nyilvánosságának szerkezete miatt – az egyházi nyomtatott és elektronikus sajtó, beleértve a jelentős online csatornákat közvetve vagy közvetlenül a Ve-

zetők ellenőrzése alatt áll – ezek nehezebben, illetve jellemzően más módszerekkel tanulmányozhatók.

A felekezeti identitásmodell újraformálása, mint probléma esetében az ágens jelenlegi és kívánatos állapota egy-egy folyamat értékeléseként előálló hipotetikus állapot felismeréseként írható le.

A MoRE kívánatos állapota identitásának összefüggésében két jellemzővel bír: egyfelől létező, másfelől funkcionáló. A létező ebben az összefüggésben azt jelenti, hogy a közösség (egyház) nem bomlik fel, nem esik szét, és nem veszíti el azokat a jellegzetességeit, melyek az egyházak közt megkülönböztetik. Ezeknek a jellemzőknek a megtartása feltétele annak, hogy a református felekezet időbeni folyamatossága biztosított legyen. A közösség időben megtartott, vagyis generációról generációra továbbadott megkülönböztető jegyei, vagyis identitáselemei a tradíció részét képezik. Ezek az identitáselemek a gyakorlatban többnyire arra vonatkozó felkészültségeket tartalmaznak, hogy miképpen kell az egyén társadalmi létének – esetünkben református – minőségeit megvalósítani. Egy adott egyháznak, így a MRE-nak is, mint vallási intézménynek alapvető funkciója e felkészültségek fenntartása, illetve közvetítése, és létjogosultsága is attól függ, hogy megfelel-e ezeknek a funkcióknak. Ezek az identitáselemek főképpen két, egymással szorosan összefüggő területre vonatkoznak: egyfelől kulturálisak, vagyis azt rögzítik, hogy ez a közösség nyelvileg és kulturálisan magyar; másfelől szakrálisak, vagyis a transzcendens mutatkozása felismerésének egy adott módját, mint konfesszió(ka)t rögzítik. E két terület összetett kapcsolatrendszerre, olykor egybefonódásra, vagyis a szent református fogalma, illetve a református felekezeti közösség kulturális szerepe a MRE története mentén interpretálható, és (úgy a fogalom, mint története és részben interpretációi) a tradícióban adott felkészültségek körébe tartozik. A felkészültségek fenntartása és közvetítése kétoldalú tevékenység: egyszerre követeli meg a tradíció rögzítését és ugyanakkor dinamizálását, aktualizálását. Így az egyháznak, mint ágensnek rendelkeznie kell olyan mozgásterrel, ami szükség esetén lehetővé teszi a tradíció újraalkotását.

Szükség esete állhat fenn akkor, ha a tradíció által adott felkészültségek belátható módon nem képesek biztosítani a közösség alkalmazkodását a változó körülményekhez, a felkészültségek rögzítése érdekében tett erőfeszítések miatt azok nem vagy nem kellőképpen dinamizáltak, vagyis irrelevánsokká válnak, lehetetlenné válik újraalkalmazásuk s így az identitás reprodukciója is. Ezt a helyzetet modellezi a 2. ábra „k”-eleme, vagyis ezek azok a körülmé-

nyek, melyek okán a jelen és az ideális állapot közötti különbséget az ágens kritikusként ismeri fel (s ez egy hipotetikus állapotfelismerés: „ha ez így folytatódik, akkor baj lesz”).

A különbségképző tényezők némileg eltérőek a határon túli magyar református közösségekben, illetve Magyarországon – sőt az egyes határon túli magyar református közösségek egymáshoz képest is jelentős eltéréseket mutatnak, melyek megértése szintén a társadalmi – történeti összefüggéseken keresztül lehetséges – ám az eltérések, különböző hangsúlyok dacára az erodálódás víziójának közös horizontján egyesülnek. A határon túli közösségekben a hangsúly a nyelvi, kulturális asszimiláción van, s a kérdés az, hogy a magyar identitással szorosan összekapcsolódó református identitás elég erős-e, vagy megerősíthető-e olyan módon, hogy megállítsa, vagy legalább fékezze a református magyarság feloldódását. Ebben az összefüggésben gyakorlatilag másodlagos az a tapasztalat, mely szerint a református közösségek, illetve egyháztagok gyorsan veszítik el konfesszionális felkészültségeiket is. Az „anyaországban” a pusztuláshoz vezető folyamat hipotézisében sokkal hangsúlyosabb a konfesszionális deficit – vagyis a konfesszionális felkészültségek nem-működése –, ami alapvetően két elemből tevődik össze. Egyik alkotóeleme a református egyháztagok, magyar reformátusok vallásosságával kapcsolatos azon tapasztalat, mely szerint az – úgy ismeret, mint attitűdök terén – lényegében nem, vagy csak alig különbözik a nem reformátusokétól (alapvetően az ún. történelmi egyházak tagjait értve ez alatt). Másik eleme a református közösségekből a neoprotestáns közösségek felé irányuló, első sorban a fiatalokat érintő „migráció”. E deficit mellett a MoRE összefüggésében is beszélhetünk az erodálódás problémájáról, ami egyfelől a közösségek elöregedésében és szórványosodásában, másfelől az egyre határozottabban észlelhető belső törésvonalak formájában jelentkezik – ez utóbbi a konfesszionális deficit problémájához is szervesen hozzá tartozik, hiszen a törésvonalak jelentős része az ún. *kegyességi* irányok mentén keletkezik. A MoRE-n belül a nyelvi és kulturális kérdések is alapvetően – jóllehet nem kizárólag – konfesszionális összefüggésben vetődnek fel. Így például a küszöbön álló liturgiai reform keretében a liturgia nyelvezetének modernizálása, a Károli Gáspár-féle (már a 19. században revideált) fordítás, illetve a Szenczi Molnár Albert-féle genfi zsoltárok használatának mellőzése kelt jelentős visszhangot, jóllehet ezek a törekvések éppen a felkészültségek aktualizálását célozzák.

A probléma kezelésére, vagyis a közösség erodálódásának megállítására a Vezetők a református felekezeti identitásmodell újraformálásának olyan módját próbálják alkalmazni,

ami összekapcsolja a MoRE és a határon túli közösségek problémaidentifikálását: az erodálódással szembe az egység szakralizált képét állítja – a történeti perspektívában jóval összetettebb képet leegyszerűsítve: az egységre törekvés *Imitatio Dei*, így az egységes egyház létrejötte lényegében teofánia; ehhez pedig társítja az egyházzal, mint Krisztus testéről s a benne élőkről, mint annak tagjairól szóló bibliai tanítást – s az önmagában nézve erodálódó lokális közösségeket, egymás iránti felelősségük hangsúlyozása mellett e nagyobb struktúrához próbálja kapcsolni. Ezt nevezhetjük a „református egységkép” kialakításának. Az „egységképnek” tudatos és élményszerű összetevői egyaránt vannak, s valóban egy képszerű, a képek kommunikatív jellegzetességeit követő eljárásról van szó, vagyis olyan színterek konstituálására törekszenek, melyeken az egységes református egyház – különböző szignifikációk mentén – mint totalitás szemlélhető és élhető át, s ez a tapasztalat felkészültségként prezentálódik az adott színtérre belépő, a problémamegoldásban részt vevő ágensek számára. Ezek a színterek lehetnek alkalmiak, periodikusan kifeszülők, vagy állandóak. A színtereken megjelenő ágensek koalíciót alkotnak. Egy ágens párhuzamosan több színtéren is jelen lehet, s a(z ismétlődő) színterek, az azokon elérhető felkészültségek és partnerek hálózatba kapcsolva azokat, az ágensek közt a kapcsolat egy új dimenzióját nyitják meg.

Ezeknek a színtereknek a létrehozása azonban megváltoztatja a felekezet tagoltságát. A korábbi – már vázlatosan bemutatott, piramisszerű hierarchia mentén szerveződő – egyházmodellben az *egyházközséghez* mint territoriumhoz kapcsolódó *gyülekezet*, mint lokalitás volt a transzcendens mutatkozás megtapasztalásának konfesszionálisan rögzített kitüntetett helye, mely tapasztalatban jelentős szerepet játszott a mutatkozásra vonatkozó, sokszor tárgyakban és a hozzájuk kapcsolódó narratív értékekben raktározódó lokális tudás. Ebből következően azután a református identitás – területenként – meglehetősen változatos képet mutatott, s az egyes közösségek történetileg kimutatható módon, meglehetősen erősen ragaszkodtak a saját képükhöz. Az új, hálózatos egyházmodellben (ami történetileg kimutathatóan nem radikálisan új) azonban az említett színterek mint lokalitások válnak e tapasztalat meghatározó helyévé, s az azokon elérhető felkészültségek fölülírják a korábbi, territoriálisan kötött lokális tudást. Miután ezek a felkészültségek sok tekintetben eltérnek a lokális tudástól, ez újabb feszültségek, problémák forrása lehet...

Bibliográfia

ABLONCZY, Balázs

2006 A Református Élet hetilap és a budapesti reformátusság (1934-1944). In Kósa László (szerk.): *Reformátusok Budapesten. 2. kötet.* Budapest, Argumentum – ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, 1211-1231.

APPADURAI, Arjun

2001 A lokalitás teremtése. *Regio*, 12. évf., 3. sz., 3-31.

2008 Az áruk és az érték politikája. *Replika*, 63. sz., 61–106.

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Budapest, Atlantisz.

BABBIE, Earl

1999 *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata.* Budapest, Balassi Kiadó.

BAGDÁN, Zsuzsanna

2011 *Folyamatos istentisztelet.* [online] http://csillag.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=541:folyamatos-istentisztelet&catid=36:hirek&Itemid=139, Utolsó letöltés: 2012. március 19.

2012a *Szlovákul is készül új Heidelbergi Káté-fordítás*

[online] <https://reformatus.hu/mutat/7008/>

Közzététel ideje: 2012. június 22. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

BALÁZS KOVÁCS, Sándor

2004 A protestáns etika és a sárközi parasztság. In S. Lackovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 6.* Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 2. köt., 347-358.

BALLAGI, Aldár (kiad.)

1884 *Kecskeméti W. Péter Ötvöskönyve.* Budapest.

BALLAGI, Mór

1858 Vezérszó. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 1. évf., 1. sz., 1-2.

BALOGH, Margit – GERGELY, Jenő (szerk.)

2005 *Állam, egyházak, vallásgyakorlás Magyarországon, 1790-2005* 1. kötet. Budapest, MTA Történettudományi Intézete - História Alapítvány.

BARÁTH, Béla Levente

2009 „...e jó szándék nem volt haszontalan, a fáradság nem volt eredménytelen” Az 1881/82. évi debreceni alkotmányozó zsinat és egyházpolitikai jelentősége. *Mediárium*, 3. évf., 1-2. sz., 5-22.

BARTHA Tibor (főszerk.)

1985 *Istentiszteleti rendtartás a Magyarországi Református Egyház számára*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.

BAUSINGER, Herman

1995 *Népi kultúra a technika korszakában*. Budapest, Osiris-Századvég.

BELTING, Hans

2000 *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt*. Budapest, Balassi Kiadó.

BENDA, Kálmán

1942 *Bocskai István. 1557-1606*. Budapest, Franklin.

BERECZKY, Albert

1961 A mi keskeny utunk. *Teológiai Szemle*, 4. évf., (új folyam), 3-4. sz., 65-69.

BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas

1998 *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Budapest, Jósöveg Műhely Kiadó.

BERKESI, Sándor

1994 „Te néked zengek éneket” *Gyülekezeti énekiskola*. Debrecen, Országos Református Tanáregyesület.

BERTA, Péter

2008 Szubjektumok alkotta tárgyak – tárgyak által konstruált szubjektumok. Interakció, kölcsönhatás, egymásra utaltság: az „új” anyagikultúra-kutatásról. *Replika*, 63. sz., 29-60.

BINDORFFER, Györgyi

2004 Néprajz-e a kulturális antropológia? A kulturális antropológia helye a tudományok között. In Uő.: *Tanulmányok*. [online] <http://mek.oszk.hu/03700/03739/html/b1.htm#8>
Utolsó letöltés: 2012. augusztus 21.

BÍRÓ, Sándor – SZILÁGYI, István (szerk.)

1949 *A Magyar Református Egyház története*. Budapest, h.n.

BLOOME, David – CLARK, Caroline

2006 Discourse-in-Use. In Judith L. Green - Gregory Camilli - Patricia B. Elmore (szerk.): *Handbook of Complementary Methods in Education Research*. American Educational Research Association, 227-242.

BODOR, Ferenc

1992 A pesti polgárság XX. századi színterei. *Ökotáj*, 1. sz.

[online] <http://www.okotaj.hu/szamok/01/korny5.html> Utolsó letöltés: 2012. augusztus 7.

BOGÁRDI SZABÓ, István

1994 A magyar reformátusság helyzete 1945 és 1989 között. *Protestáns Szemle*, 56. (3. új) évf., 1. sz., 19-32.

2009 Kálvin hagyománya Dunamelléken. In Farbaký Péter – Kiss Réka: *Kálvin hagyománya. Református kulturális örökség a Duna mentén. Kiállítási katalógus*. Budapest, Budapesti Történeti Múzeum – Dunamelléki Református Egyházkerület, 13-23.

BOURDIEU, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

BÖLCSKEI, Gusztáv

2009 „*Testvéreimet keresem*”

[online] http://www.majus22.org/old/hir_predikacio.html

Közzététel ideje: 2009. május 22, 17.02. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 10.

2009b *Nekünk, magyar reformátusoknak megadta Isten azt az ajándékot, hogy kézzelfoghatóvá vált a pünkösd*. Prédikáció 2009. május 31-én, Pünkösd vasárnapján. Elhangzott a debreceni református Nagytemplomban. [online] http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21767&catid=139:hatter&Itemid=341&lang=hu Közzététel ideje: 2009. május 31. Letöltés ideje: 2012. március 19.

2010. Nyilatkozat. *Théma*, 12. évf., 1-2. sz., 48-49.

BÖLCSFÖLDI, András

2009 A 22-es kód. Jön-e nagypéntekre húsvét? *Közös(s)Ég*, 11. sz.

[online] <http://www.parokia.hu/kozosseg/cikk/52/>

Közzététel ideje: 2009. május. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 13.

BRANDT, Juliane

1998 A protestánsok és a millennium. Felekezeti és nemzeti identitás a késő 19. század nemzeti ünnepeinek tükrében. *Századvég*, 11. (Tél), 167-193.

2003 Felekezeti és nemzeti identitás a 19. századi Magyarországon: a protestáns egyházak. *Századvég*, 3 (29), 2-38.

BRIGGS, Asa – BURKE, Peter

2004 *A média társadalomtörténete. Gutenbergtől az internetig*. Budapest, Napvilág Kiadó.

BUCSAY, Mihály

1979 Kálvin jelenléte Magyarországon 1544 -1944. *Theológiai Szemle*. 22. évf., 5. sz., 275-281.

BUDKA, Philipp – KREMSER, Manfred

2004 CyberAnthropology – Anthropology of CyberCulture. In Stefan Khittel - Barbara Planckensteiner - Maria Six-Hohenbalken (szerk.): *Contemporary issues in socio-cultural anthropology: Perspectives and research activities from Austria*. Vienna, Loecker, 213–226.

BUZINKAY, Géza

1993 *Kis magyar sajtótörténet*. Budapest, Haza és Haladás Alapítvány.

[online] mek.oszk.hu/03100/03157/index.phtml Utolsó letöltés: 2012. augusztus 8.

BUZOGÁNY, Dezső

2007 Világi tisztség és testület a 17–18. századi erdélyi református egyházban. *Confessio*, 31. évf., 3. sz., 40-52.

2009 A kálvini etikára épített egyházközségi vagyongazdálkodás. In Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége*. Budapest, Kálvin Kiadó, 291–337.

CARVER, Terell

2004 Diskurzuselemzés és a „nyelvi fordulat”. *Politikatudományi Szemle*, 13. évf., 4. sz., 143-148.

CHADWICK, Owen

2003 *A reformáció*. Budapest, Osiris Kiadó.

CLIFFORD, James

2002 Térbeli gyakorlatok. *Magyar Lettre Internationale* 18.

[online] <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre49/clifford.htm> Utolsó letöltés: 2012. augusztus 21.

COLLIER, John – COLLIER, Malcolm

1967 *Visual Anthropology. Photography As a Research Method*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

CORSÍN JIMÉNEZ, Alberto – ESTALELLA, Adolfo

2012 Assembling Neighbours. The City as Archive, Hardware, Method. In *Prototyping*. [online] http://www.prototyping.es/wp-content/uploads/2012/07/CorsinJimenezEstalella_Assembling-Neighbours.pdf Utolsó letöltés: 2012. augusztus 30.

CROOK, Tony

2007 *Anthropological knowledge, secrecy and Bolivip, Papua New Guinea: exchanging skin* Oxford, British Academy - Oxford University Press.

CSISZÁR Árpád:

1985 A régi nemzetségi rend nyomai a Felső-tiszavidéki templomokban és temetőkben. In Dankó Imre – Küllös Imola (szerk.): *Vallási néprajz I*. Budapest, ELTE Folklore Tan-széke, 157-197.

CZAPP, József

2009 Egy ünnep margójára. Nyílt levél Főtiszteletű Dr. Bölskei Gusztáv püspök úrhoz, a Magyarországi Református Egyház Zsinati Elnökéhez. *Népszabadság* [online kiadás] http://nol.hu/belfold/20090522-egy_unnep_margojara
Közzététel ideje: 2009. május 22. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 19.

CZEGLE, Imre

1983 A református időszakai sajtó. In Bartha Tibor – Makkai László (főszerk.): *Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház történetéből 1867-1978*. Budapest, Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 474-479.

CSÁNYI János

2009 Egyházegyesítő menet részletes leírása. http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21004&catid=140:fokuszban&Itemid=341,
Közzététel ideje: 2009. március 20. Letöltés ideje: 2012. március 19.

CSÁSZI, Lajos

2001 A rituális kommunikáció neodurkheimi elmélete és a média. *Szociológiai Szemle*, 11. évf., 2. sz., 3-15.

2003 A média tabloidizációja és a nyilvánosság átalakulása. *Politikatudományi Szemle*, 12. évf., 2. sz., 157-172.

CSEPREGI, Botond

2010a *Egyre természetesebb ez a keret*. http://www.majus22.org/cikk.php?ID_cikk=22. Közzététel ideje: 2010. május 16. Letöltés ideje: 2012. március 19.

2010b *Hogyan ünnepelné meg Május 22.-t?*

[online] http://www.majus22.org/cikk.php?ID_cikk=54

Közzététel ideje: 2010. május 20. Letöltés ideje: 2012. március 19.

2011a *Egyházi kampány – nem egyháziaknak*.

[online] <http://www.reformatus.hu/egyszazalek/?p=127>

Utolsó letöltés: 2011. szeptember 13.

2011b *Elsődleges társadalmi küldetésünk a demokrácia gyakorlása*.

[online] <http://www.reformatus.hu/egyszazalek/?p=194>

Utolsó letöltés: 2011. szeptember 13.

DICKS, Bella – MASON, Bruce – COFFEY, Amanda – ATKINSON, Paul

2005 *Qualitative research and Hypermedia. Ethnography for the Digital Age*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage.

DIENES, Dénes

1998 Az első püspökválasztás a Tiszáninneri Református Egyházkerületben. In Uő.: *Tanulmányok a Tiszáninneri Református Egyházkerület történetéből*. Sárospatak, Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, 1-83.

2001 Farkas András: „Az zsidó és magyar nemzetről” című műve teológiája és kortársi párhuzamai. *Limes* (14) 3, 73-81.

2002 Viharfelhők a pataki teológia egén az 1930-as években. *Sárospataki Füzetek* 5. évf., 2. sz., 77-81.

2002b *A református kegyesség jellemző vonásai a 18. században*. Sárospatak.

DIÓSI, Dávid

2011 Posztmodern vallásosság? – Milyen módon vallásos korunk embere? *Vigília*, 76. évf., 10. sz., 722–730.

DOMOKOS, Ottó (főszerk.)

1991 *Magyar Néprajz III. Kézművesség*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Durkheim, Emile

2004 *A vallási élet elemi formái*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.

ELIADE, Mircea

1998 *Az örök visszatérés mítosza avagy a mindenség és a történelem*. Budapest, Európa Könyvkiadó.

ESCOBAR, Arturo – HESS, David – LICHA, Isabel - SIBLEY, Will – STRATHERN, Marilyn – SUTZ, Judith

1994 Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture [and Comments and Reply] *Current Anthropology*, 35. évf., 3. sz., 211-231 .

FAGGYAS, István

1990 *Lakosság és templomi ülésrend. 1.* Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke.

1991 *Lakosság és templomi ülésrend. 2.* Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke.

FALZON, Mark-Anthony

2009 Introduction. In Uő. (szerk.): *Multi-Sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Farnham, Ashgate, 1-23.

FARBAKY, Péter – KISS, Réka

2009 *Kálvin hagyománya. Református kulturális örökség a Duna mentén. Kiállítási katalógus*. Budapest, Budapesti Történeti Múzeum.

FAZAKAS Sándor:

2007 Demokrácia vagy zsinat-presbiteri rendszer? *Confessio*, 31. évf., 3. sz., 29-40 .

FEISCHMIDT, Margit

2006 Az antropológiai terepmunka módszerei. In Uő. (szerk.): *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom- és kultúrakutatásban*. Szabadbölcseészet, [online]http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszeti/index.php?option=com_tanelem&id_tanelem=847&tip=0

Utolsó letöltés: 2012. augusztus 1.

FEKETE, Gyula:

2006 Közéleti naplórészletek. *Zempléni Múzsza*, 6. évf., 3. (23.) sz.,

[online] http://zemplenimuzsa.hu/06_3/06_3.htm

Utolsó letöltés: 2012. augusztus 5.

FEKETE, Károly

2009 *A református liturgia története és teológiája, tanulságok és tervek*. Előadás a VII. Nyugat-Európai Magyar Presbiteri Konferencián. Kézirat. Burbach-Holzhausen, 2009. április 04.

[online] http://www.credo-hu-we.org/docs/2009holzhausen_refliturgia.pdf Utolsó letöltés: 2012. augusztus 8.

FEKETE, Károly (szerk.)

2010 *Reformátusok a kegyelem trónusánál. A magyar református istentisztelet megújulásának teológiai alapelvei*. Budapest, Kálvin Kiadó.

FEKETE, Zsuzsa

2009a *Politikai büntetést kapott a Magyar Televízió – megszűnnek a vallási műsorok a köztévében*.

[online] <http://www.reformatus.hu/mutat/politikai-buntetest-kapott-a-magyar-televizio-megszunnek-a-vallasi-musorok-a-kozteven/>

Közzététel ideje: 2009. november 27. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 2.

2009b *Kálvin időszerűsége – hogyan hat 500 év elteltével a genfi reformátor?*

[online] http://www.regi.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21253&catid=139:hatter&Itemid=341

Közzététel ideje: 2009. április 03. utolsó letöltés: 2012. augusztus 4.

2011 *Meghökkenő egyszázalék*.

[online] <http://www.parokia.hu/hir/mutat/2120/>

Utolsó letöltés: 2011. szeptember 13.

FEKETE, Zsuzsa – JAKUS, Ágnes

2012 *A lélekformáló*

[online] <http://www.parokia.hu/hir/mutat/3506/>

Közzététel ideje: 2012. május 21. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 4.

FÉL, Edit

2001 A saját kultúrájában kutató etnológus. In Hofer Tamás (szerk.): *Régi falusi társadalmak. Fél Edit néprajzi tanulmányai*. Pozsony, Kalligramm, 370-378.

FÉL, Edit – HOFER, Tamás:

1997 *Arányok és mértékek a paraszti gazdálkodásban*. Budapest, Balassi Kiadó.

FÉL, Edit – HOFER Tamás – K. CSILLÉRY Klára

1970 *A magyar népművészet*. Budapest, Corvina.

FISCHER, György

1997 A „közszolgálati” médiumok és a vallásos közönség. *Vigilia* 3. sz., 192-198.

FODOR, Zsófia

2010a *Mi történt 2009. május 22-én?*

[online] http://www.majus22.hu/cikk.php?ID_cikk=38

Közzététel ideje: 2010. május 17., 23:24. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 1.

2010b *Minden embernek majd a végső bírói szék előtt kell megállnia.*

[online] <https://reformatus.hu/mutat/3615/>

Közzététel ideje: 2010. június 07. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

FORGÁCS, Gyula

1925 *A belmisszió és a cura pastoralis kézikönyve*. Pápa, Református Főiskola Könyvnyomdája.

FOUCAULT, Michel

1998 A diskurzus rendje. *Holmi*, 4. évf., 7. sz., 868-889.

GAGYI, Ágnes

2008 Szimptóma. In Horányi Özséb (szerk.): *Kommunikációtudományi Nyitott Enciklopédia*.

[online] <http://ktnye.akti.hu/index.php/Szimpt%C3%B3ma> Utolsó elérés: 2011. június 29.

GEERTZ, Clifford

1973 Thick description: toward an interpretive theory of culture. Uő: *The interpretation of cultures: selected essays*. New-York, Basic Books, 3-30. [online] http://hypergeertz.jku.at/GeertzTexts/Thick_Description.htm Utolsó letöltés: 2012. augusztus 21.

1995 A tény után. Részletek a könyv egyik fejezetéből. *Magyar Lettre Internationale* 18. [online] <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre18/10.htm> Utolsó letöltés: 2012. augusztus 30.

2001 *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest, Osiris Kiadó.

GENNEP, Arnold van

2007 *Átmeneti rítusok*. Budapest, L' Harmattan.

GEREBEN, Ferenc – TOMKA, Miklós

2000 *Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben*. Budapest, JTMR Kerkai Jenő Egyházszociológiai Intézet

GEREBEN, Ferenc

2005. *Olvasáskultúra és identitás. A Kárpát-medence magyarságának kulturális és nemzeti azonosságtudata*. Budapest, Lucidus Kiadó

GESTRICH, Andreas:

1994 *Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts*. /Kritischen Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 103/ Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

GÉCZY Lajos

2009 *Közösség Istennel és közösség egymással.*

[online] www.parokia.hu/beszamolo/mutat/57/

Közzététel ideje: 2009. június 1. Letöltés ideje: 2012. március 19.

GÉCZY, Lajos – FEKETE, Zsuzsa

2012 *Kényes Kérdés.*

[online] <http://www.parokia.hu/hir/mutat/3611/>

Közzététel ideje: 2012. június 18. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 12.

GICZI, Zsolt

2000 „A magyarság lelki egysége felé” A katolikus-protestáns egységtörekvés Horthy-korszakbeli történetéhez. *Credo*, 6. évf., 1-2. sz., 17-24.

GLOCK, Charles Y. – STARK, Rodney

1965 *Religion and Society in Tension*. Chicago, Rand McNally & Co.

GLOZER, Rita

2006 A diskurzuselemzés módja és értelme. In Feischmidt Margit (szerk.): *Kvalitatív módszerek az empirikus társadalom- és kultúrakutatásban*. Szabadbölcsészet,

[online] http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszeti/index.php?option=com_tanelem&id_tanelem=841&tip=0

Utolsó letöltés: 2012. augusztus 4.

GÖNCZY, Béla

1938 A zsidókérdés az Ige mérlegén. *Református Közélet*, 4. évf., 1. sz.

GUPTA, Akhil – FERGUSON, James

1997 Discipline and Practice: „The Field” as Site, Method and Location in Anthropology. In Akhil Gupta – James Ferguson (szerk.): *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of Field Science*. Berkley, University of California Press, 1-45.

GYARMATI, Zsolt

2003 Kávéházak a dualizmus kori Kolozsváron. *Korunk*, 3. folyam, 14. évf., 5. sz.

[online] <http://www.epa.hu/00400/00458/00065/2003honap5cikk294.htm> Utolsó letöltés: 2012. augusztus 7.

GYÁNI, Gábor

2006 Sajtótörténet a társadalomtörténész szempontjából. *Médiakutató*, 6. évf., 1. sz., (Tavaszi).

[online] http://www.mediakutato.hu/cikk/2006_01_tavaszi/04_sajtotortenet/01.html

Utolsó letöltés: 2012. augusztus 8.

GYÖNGYÖSI KORSÓS, András

2009a Post festa. *Református élet*, 4. évf., 6. sz., 6-7.

2009b Gondolatok az uborkaszezonban. *Református élet*, 4. évf., 8. sz., 7.

HABERMAS, Jürgen

1993 *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Budapest, Századvég-Gondolat.

HAJDÚ, Péter

1980 A szerkesztő előszava. In: Uő. (szerk.): *Bereczky Albert – Hálaadás. Igé hirdetések, előadások, cikkek, tanulmányok*. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 5-8.

HALL, Stuart

1997 A kulturális identitásról. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Budapest, Osiris–Láthatatlan Kollégium. 60–86.

HAMARKAY, Ede

2009 Lehet lakkozni. *Református élet*, 4. évf., 5. sz., 7.

HÁMORI, Ádám

2008 Református fiatalok értékvilága és közéleti attitűdjei. *Kommentár*, 1. sz. 31-42.

HANNERZ, Ulf

2003 Being there . . . and there . . . and there! Reflections on multi-site ethnography. *Ethnography*, 4. évf., 2. sz., 201-216.

HARAWAY, Donna J.

2005 Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években. *Replika*, 51–52. sz. 107–139.

HATOS, Pál

1998 Reformáció és történelmi hagyomány. A reformáció genfi emlékművének történelmi jelentésrétegei. *Történelmi Szemle*, 40. évf., 1-2. sz., 127-153.

2005 A magyar protestantizmus és eszmei fordulata Tisza Istvántól Ravasz Lászlóig. *Múltunk*, 16. évf., 1. sz., 89-117.

2005b Választott népek. A nemzetvallásról és a nemzeti identitás „szent alapjai”-ról Anthony D. Smith könyve kapcsán. *Valóság*, 48. évf., 9. sz. 13–21.

2006 Az 1909-es Kálvin-jubileum. In: Kósa László (szerk.): *Reformátusok Budapesten. 2. kötet*. Budapest, Argumentum – ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, 1163-1178.

2007 „Világ keresztényei, egyesüljetek” *Kommentár* 2. évf., 2. sz., 59-70.

2012 „Ravaszról azt hallom, szabadkőműves, jó lesz vigyázni!” Református püspökválasztás a Dunamelléken 1921-ben. *Kommentár*, 6. évf., 3. sz. [online]
http://kommentar.info.hu/iras/2012_3/ravaszrol_azt_hallom_szabadkomuves_jo_lesz_vigyazni
Utolsó letöltés: 2012. augusztus 6.

HAVAS Gábor – KULIFAY Albert:

1992 *A Soli Deo Gloria szövetség története*. Budapest, k.n.

H. CSUKÁS, Györgyi (szerk.)

2001 *Az Mester Emberek Míveinek árazása: Fazekasok, üvegesek, pintérek, fémművesek, szí-
tások árszabásai (1626 – 1820)*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete.

HERCZEG, Artúr

2005 Blog In hu.wikipedia

<http://hu.wikipedia.org/wiki/Blog>

Közzététel ideje: 2005. március 27., 17:18. Utolsó letöltés: 2012. július 2.

HINE, Christine

2000 *Virtual ethnography*. London, Thousand Oaks, New Delhi, Sage.

HITVALLÁSAINK

1954, Budapest, A Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventjének Sajtóosztá-
lya.

HOFER, Tamás – MAKKAY, János

1969 *A magyar népművészet évszázadai 1. Festett táblák 1526-1825*. Székesfehérvár.

HOPPÁL, Mihály (szerk.)

1990. *Magyar néprajz VII.: népszokás, néphit, népi vallásosság*. Budapest, Akadémiai Kiadó

HOPPÁL Mihály – KATONA Imre

1979 Gesztus. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon*. 2. köt. Budapest, Aka-
démiai Kiadó, 286-287.

HORÁNYI, Özséb (szerk.) – PETE, Krisztián – P. SZILCZL, Dóra – DOMSCHITZ, Mátyás –
HAMP, Gábor – SZABÓ, Levente

2007 *A kommunikáció mint participáció*. Budapest, Typotex Kiadó.

HORÁNYI, Özséb

2009 Arról, ami problematikus; arról, ami szignifikatív valamint arról, ami kommunikatív. In
Bagdy Emőke – Demetrovics Zsolt – Pilling János (szerk.): *Polihistoria. Köszöntők és
tanulmányok Buda Béla 70. születésnapjára*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 199-233.
[online] http://www.ozseb.horanyi.hu/participacio/szinopszis7_3.htm, Utolsó letöltés:
2012. március 19.

HORVÁTH-SZABÓ, Katalin

2002 Az én és a vallás a posztmodern korban. *Távlatok*, 12. évf., 2. sz. (56), 238-248.

HÖRCSIK, Richard

2009 *Napirend utáni felszólalás. 214. ülésnap (2009.05.26.), 80. felszólalás.*

[http://www.mkogy.hu/internet/plsql/ogy_naplo.naplo_fadat?](http://www.mkogy.hu/internet/plsql/ogy_naplo.naplo_fadat?p_ckl=38&p_uln=214&p_felsz=80&p_szoveg=&p_felszig=80)

[p_ckl=38&p_uln=214&p_felsz=80&p_szoveg=&p_felszig=80](http://www.mkogy.hu/internet/plsql/ogy_naplo.naplo_fadat?p_ckl=38&p_uln=214&p_felsz=80&p_szoveg=&p_felszig=80), Utolsó letöltés: 2012. március 19.

HYMES, Dell Hathaway

1962 *The Ethnography of Speaking.* In T.Gladwin - W.C. Sturtevant (szerk.): *Anthropology and Human Behavior.* Washington, The Anthropology Society of Washington, 13–53.

1964 Introduction. In Uő. (szerk.): *Language in culture and society. A reader in linguistics and anthropology.* New York, Harper & Row.

JAKAB, Bálint

2012 *Ügynek ügy az ügynökügy. reposzt.hu*

<http://www.reposzt.hu/blog/jakab-b%C3%A1lint/2012-03-22/%C3%BCgy-nek-%C3%BCgy-az-%C3%BCgyn%C3%B6k%C3%BCgy>

Közzététel ideje: 2012. március.22. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

KAMARÁS, István

2005 Kálvinista konzervativizmus Magyarországon az 1920-as években. In Majoros István – Békés Márton (szerk.): *A hagyomány elmélete. Tanulmányok a konzervativizmus tárgyköréből.* Budapest, ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, 97-105.

KAPITÁNY, Ágnes – KAPITÁNY, Gábor

2008 Résztvevő megfigyelés a saját társadalomban - korszakok szimbolikája. In Kézdi Nagy Géza (szerk.): *A magyar kulturális antropológia története.* Budapest, Nyitott Könyvműhely, 369-410.

KÁLVIN, János [Calvin, Jean]

1909 *A keresztyén vallás rendszere.* 1. köt. Pápa, Magyar Református Egyház kiadása.

1910 *A keresztyén vallás rendszere.* 2. köt. Pápa, Református Főiskolai Könyvnyomda.

KÁROLYI Gáspár

1984 [1563] Két könyv. In Szabó András (s.a.r.): *Károlyi Gáspár, a gönci prédikátor.* Budapest, Magvető Könyvkiadó, 7-146.

KENYERES, Ágnes (szerk.)

2001 *Magyar életrajzi lexikon. 1000-1990.-* CD-ROM. Budapest, Arcanum Adatbázis Kft.

KERTÉSZ, Gyula

1990 *A magyar időszaki kiadványok egyedi repertóriumai. Annotált bibliográfia.* Budapest, Országos Széchényi Könyvtár Könyvtártudományi és Módszertani Központ.

KÉZDI NAGY, Géza

2000-2001 Terepmunka-módszerek az antropológiában. *Kultúra és közösség*, 4. évf., 5. sz. - 5. évf. 1. sz., 85–90.

KISS, Áron (szerk.)

1875 *Egyházi kánonok, melyeket részint a magyarországi, részint az erdélyi régi kánonokból egybegyűjtött s a kor kívánatahoz képest több másokkal is bővített és kissé jobb rendbe szedett Geleji Katona István az erdélyi igazhitű egyházak püspöke 1649. A függelékül a Szatmár-németiben 1646. évben tartott nemzeti zsinat végzései.* Kecskemét, Szatmári Református Egyházmegye kiadása.

1881 *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései.* Budapest, Magyarországi Protestáns Egylet. / A Magyarországi Protestáns Egylet Kiadványai 19./

KISS, Endre József

1985 Kálvin a népi tudatban. Egy kérdőíves vizsgálat tanulságai. In Dankó Imre – Küllös Imola (szerk.): *Vallási néprajz 1.* 88-109. Budapest, Elte Folklóre Tanszék,

KISS, Erika

2009 Kiállítás a kiállításban: az 1934-es Országos Református Kiállítás. In Farbaký Péter – Kiss Réka: *Kálvin hagyománya. Református kulturális örökség a Duna mentén. Kiállítási katalógus.* Budapest, Budapesti Történeti Múzeum, 368-370.

KISS, Réka

2006a Református ébredés Budapesten. In Kósa László (szerk.): *Reformátusok Budapesten. 2. kötet.* Budapest, Argumentum – ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, 1343- 1367.

2006b Társadalmi kérdések – egyházi válaszok: Muraközy Gyula lelkipásztori tevékenysége. In Kósa László (szerk.): *Reformátusok Budapesten. 1. kötet.* Budapest, Argumentum – ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, 591-600.

2006c Ravasz László püspöki működése. In Kósa László (szerk.): *Reformátusok Budapesten. 1. kötet.* Budapest, Argumentum – ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, 537-577.

2006d Bereczky Albert lelkipásztori, püspöki működése. In Kósa László (szerk.): *Reformátusok Budapesten. 1. kötet.* Budapest, Argumentum – ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, 601-620.

2009 A Dunamelléki Református Egyházkerület története a 20. században. In Farbaký Péter – Kiss Réka: *Kálvin hagyománya. Református kulturális örökség a Duna mentén. Kiállítási katalógus.* Budapest, Budapesti Történeti Múzeum, 57-61.

2010 Protestánsok lehetőségei Magyarországon – az „oszd meg és uralkodj” elve és gyakorlata. *Fehér Hollók Munkacsoport, Műhely.*

[online] <http://hollok.hu/muhely/2010/11/11/protestansok-lehetosegei-magyarorszagon.html>

Utolsó letöltés: 2012. augusztus 7.

2011 *Egyház és közösség a kora újkorban – a Küüllői Református Egyházmegye 17-18. századi iratainak tükrében.* Budapest, Akadémiai Kiadó

KISS, Sándor

2009 *Harangzúgás szerte a Hazában.* http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21297&catid=139:hatter&Itemid=341

Közzététel ideje: 2009. április 9. Letöltés ideje: 2012. március 19.

2009b Megtizedelt százalékok. *Reformátusok lapja*, 53. évf., 47. sz., november 22., 4.

2012. *Megkezdődött a hídépítés*

[online] <http://www.reformatus.hu/mutat/megkezdodott-a-hidepites/>

Közzététel ideje: 2012. május 18. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 3

KOLUMBÁN, Vilmos József (szerk.)

2005 *A Sepsi Református Egyházmegye vizitációs jegyzőkönyvei 1728-1790.* /Erdélyi Református Egyháztörténeti Adatok 3./ Kolozsvár, 2005.

KOVÁCS, Erzsébet

2009 *Kárpát-medence szerte a harangok is hirdetik: összetartozunk!* <http://www.reformatus-com.ua/index.php?m=aktualitas&a=show&i=1447>, Közzététel ideje: 2009. április 20.

Letöltés ideje: 2012. március 19.

KOPYTOFF, Igor

2008 A dolgok kulturális életrajza: a kommodifikáció mint folyamat. *Replika*, 63. sz. 107–130.

KORPICS, Márta – P. SZILCZL, Dóra (szerk.)

2007 *Szакrális kommunikáció.* Budapest, Typotex Kiadó.

KÓSA, István

2004 *Népszámlálás és szórványok.*

[online] <http://www.parokia.hu/publikacio/cikk/170/>

Utolsó letöltés: 2012. március 8.

KÓSA, László

2000 Az értelmiség jövője az egyházban. *Théma*, 2. évf., 4. sz., 62-65.

2006 Bevezetés: reformátusok kisvárosban – nagyvárosban – világvárosban. In Uő. (szerk.): *Reformátusok Budapesten. 1. kötet.* Budapest, Argumentum – ELTE BTK Művelődés-történeti Tanszék, 11-38.

2009a A református azonosságtudat mai kérdései. In Uő: *Tartozni valahová. Cikkek, előadások a protestantizmusról és a református azonosságtudatról.* Kolozsvár, Koinónia, 172-194.

2009b Hetvenöt évvel ezelőtt alakult meg a Budapesti Református Egyházmegye. In Uő: *Tartozni valahová. Cikkek, előadások a protestantizmusról és a református azonosságtudatról.* Kolozsvár, Koinónia, 136-146.

2009c A magyar protestáns egyházak jelenléte a mai kulturális és társadalmi életben. In Uő: *Tartozni valahová. Cikkek, előadások a protestantizmusról és a református azonosságtudatról.* Kolozsvár, Koinónia, 89-104.

2009d [2000] Kilencszáz szó rólunk, reformátusokról. In Uő: *Tartozni valahová. Cikkek, előadások a protestantizmusról és a református azonosságtudatról.* Kolozsvár, Koinónia, 167-171.

2009e Történelemmagyarázatok, történelmi helyzetértelmezések. In Uő: *Tartozni valahová. Cikkek, előadások a protestantizmusról és a református azonosságtudatról.* Kolozsvár, Koinónia, 9-37.

- 2010 Az állambiztonsági szervezet hálózata a református egyházban a diktatúra idején. *Téma*, 12. évf., 1-2. sz., 1-47.
- 2011a Történelemértelmezés a 20. század derekán az evangélikus és a református egyházban. In Uő.: *Művelődés, egyház, társadalom. Tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 437-454.
- 2011b Gyula alföldi mezőváros református presbitériuma a 19. században. In Uő.: *Művelődés, egyház, társadalom. Tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 67-117.
- 2011c Vallási mozgalmak Dél-Magyarországon az újkorban. In Uő.: *Művelődés, egyház, társadalom. Tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 185-201
- 2011d A vallási közönyösség növekedése Magyarországon a 19. században. In Uő.: *Művelődés, egyház, társadalom. Tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 155-184.

KOVÁCS Éva

- 2004 Vakmerő tézisek az identitásról. In Fedinec Csilla (szerk.): *Nemzet a társadalomban*. Budapest, Teleki László Alapítvány, 221–234.

KOVÁCS, Sándor

- 2007 Életrajzi kislexikon. Érd gazdasági, politikai, egyházi és tudományos életének nagy alakjai. In Kubassek János (szerk.): *Érdi krónika. Érd természeti képe, múltja és lakói. Honismereti olvasókönyv*. Érd, NKÖEOK Szerkesztőség, [online] http://www.sulinet.hu/oroksegtar/data/telepulesek_ertekei/Erd/pages/023_eletrajzi_kislexikon.htm Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

KOZMA, Zsolt

- 2001 Istennek egy nemzetét felismerni magunkban. A Kozma Zsolthoz intézett kérdések és válaszok. In Uő.: *Önazonosság és küldetés. Tanulmányok*. Kolozsvár, Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, 173-187.

KÖNTÖS, László

- 2011 A „gyülekezeteiben élő egyház” csak divatos egyházpolitikai jelszó? URL: <http://refkozelet.blogspot.com/2011/04/gyulekezeteiben-elo-egyhaz-csak-divatos.html> Utolsó letöltés: 2011. szeptember 13.
- 2012 *Igazság, identitás, tolerancia* [online] <http://www.reposzt.hu/blog/k%C3%B6nt%C3%B6s-L%C3%A1szl%C3%B3/2012-06-02/igazs%C3%A1g-identit%C3%A1s-tolerancia> Közzététel időpontja: 2012. június 13. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 15.

KRAPPMANN, Lothar

- 1980 *Az identitás szociológiai dimenziói*. Budapest, Oktatási Minisztérium /Szociológiai Füzetek, 21./

KUYPER, Ábrahám

- 1922 *A kálvinizmus lényege*. Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság.

- LASSITER, Luke Eric
2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago, The University of Chicago Press.
- LÁSZLÓ, Ferenc
2006 Protestáns Egyházi és Iskolai Lap (1842-1848; 1858-1919) In Kósa László (szerk.): *Reformátusok Budapesten. 2. kötet*. Budapest, Argumentum – ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, 1201-1210.
- LEACH, Edmund R.
1968 Ritual. In David L. Sills (szerk.): *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. 13. kötet. New York, Macmillan.
- LINDLOF, Thomas R. – TAYLOR, Bryan C.
2002 *Qualitative Communication Research Methods*. Thousand Oaks - London - New Delhi, Sage.
- MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZ TÖRVÉNYTÁRA
2011 [online]
http://www.reformatus.hu/data/documents/2012/03/14/torvenytar_2011_07_27.pdf
I/16
Utolsó letöltés: 2012. augusztus 4.
- A Magyar Szent Korona Országainak 1910. évi népszámlálása. Első rész.*
1912 Budapest, Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal.
- MAJSAI, Tamás
2001 Az atya, a csemete és a zsinat. *Magyar Narancs*, 49. sz. (december 6.) [online]
http://magyarnarancs.hu/publicisztika/majsai_tamas_az_atya_a_csemete_es_a_zsinat-54702 Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.
- MAKKAI, Sándor
1926 *Öntudatos kálvinizmus. A református magyar intelligencia számára*. Kolozsvár, „Az Út” Kiadása.
- MAQUET, Jacques
2003 *Az esztétikai tapasztalat*. Debrecen, Csokonai Kiadó.
- MARCUS, George E.
1986 Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. In James Clifford - George E. Marcus (szerk.): *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press, 165–93.
1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

MARCUS, George E. - FISCHER, Michael M. J.

2003 Az antropológia mint kultúrkritika. In A. Gergely András (szerk.): *Kulturális antropológia*. Budapest, MTA Politikatudományi Intézet – ELTE Bölcsészettudományi Kar, 53-57. [online] <http://mek.oszk.hu/01600/01668> Utolsó letöltés: 2012. augusztus 21.

MAUSS, Marcell

2000 *Szociológia és antropológia*. Budapest, Osiris Kiadó.

MÁRKUS, Mihály

2011 A Kálvin János Emlékbizottság 2011-ben is folytatta munkáját - Zsinati határozat a Kálvin Emlékbizottság beszámolójának elfogadásáról, november 18. In *A XIII. Zsinat 2011. november 17-18-i ülésének határozatai*, 44.

[online] http://www.reformatus.hu/data/documents/2012/03/21/ZSINATI_HAT%C3%81ROZATOK_2011_11_17-18..doc Utolsó letöltés: 2012. augusztus 4.

MÁTAY, Mónika

1999 Történészek Habermasról. *Szofi – Szociológiai Figyelő*.

[online] <http://www.c3.hu/~szf/Szofi99/07/Szemezes-Fr.htm> Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

MILLISITS, Máté- SZÁSZ, Lajos

2009 Kálvin-emlékünnepek a Dunamelléki Református Egyházkerületben. In Farbak Péter – Kiss Réka: *Kálvin hagyománya. Református kulturális örökség a Duna mentén. Kiállítási katalógus*. Budapest, Budapesti Történeti Múzeum – Dunamelléki Református Egyházkerület, 71-76.

MOLNÁR, Ambrus

1987 A takarékmagtárak, mint népi jellegű egyházi intézmények a Tiszántúli Református Egyházkerületben, a XIX. században. In Dankó Imre – Küllös Imola (szerk.): *Vallási néprajz 3. Módszerek és történeti adatok*. Budapest, ELTE Folklore Tanszék, 252-300.

1992 Adatok a református egyházi néprajz (népi vallásosság) tudományos vizsgálatának történetéhez. *Theológiai Szemle*, 35. évf., 4. sz., 224-242.

MOLNÁR, Attila Károly (szerk.)

2005 *Szellem és etika. A „100 éves a Protestáns etika” című konferencia előadásai*. Budapest, Századvég Kiadó.

MOLNÁR, Attila Károly:

1994 *A protestáns etika Magyarországon. A puritán erkölcs és hatása*. Debrecen, Ethnica Kiadás.

NAGY, Antal Mihály

2012 *A délvidéki ébredés története*. Kézirat.

NAGY, Géza

1942 *Társadalmi ellentétek a régi Erdélyi Református Egyházban*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület.

NAGY, István

2006 A Magyarországi Református Egyház missziói stratégiája a XXI. Században. *Studia Caroliensia*, 2. sz. 126.

NAGY, Károly Zsolt

2009 *Magyar reformátusság a Kárpát-medencében*. A Creative Commons Nevezd meg!-Ne add el!-Így add tovább! 2.5 Magyarország licenc feltételei mellett szabadon felhasználható térkép online publikált verziója.

https://saman.etnologia.mta.hu/~nagykzs/refid_terkep.html oldalon.

2009b Max Weber protestáns etikájának recepciója a magyar református teológiában a második világháború előtt. In Berta Péter (szerk.): *Ethno-Lore. A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve* 26. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete, 239–260.

NÉMETH, László

2005 „Az egyházi kampány vitelénél fokozottabb figyelmet kell fordítani a sajtóra”. Egyházellenes propaganda a Szabad Népből 1948-ban. *Valóság*, 48. évf., 4. sz., [online] <http://www.valosagonline.hu/index.php?oldal=cikk&cazon=562&lap=3> Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

NÉMETH, Géza

1982 *A magyar karika. Keresztyén kisközösség a magyarok között*. H.n., é.n.

NIEDERMÜLLER, Péter

2004 „Ten Years After” - Avagy mi történt a kultúrakutatás dilemmáival? *Anthropolis* 1. évf., 1. sz., 8-19.

2005 Az antropológia metamorfózisai: perspektívák a (késő) modern társadalomkutatásban. *Tabula*, 8. évf., 1. sz., 3-18.

NORA, Pierre

2003 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Múlt és jövő*, 16. évf., 4. sz., 2-16.

OTTO, Rudolf

1997 *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Budapest, Osiris Kiadó.

ŐRI, Péter

2006 Demográfiai átmenetek Magyarországon. Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegye a 19. század végén, 20. század elején. *Demográfia*, 49. évf., 4. sz., 321.

PAERREGAARD, Karsten:

2002 The resonance of fieldwork. Ethnographers, informants and the creation of anthropological knowledge. *Social Anthropology* 10. évf., 3. sz., 319–334.

PASZTERNÁK, István

2010 *Parancsolt ünnep?*

[online] http://www.majus22.org/cikk.php?ID_cikk=52

Közzététel ideje: 2010. május 19., 15:20. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 20.

PATAKI, Ferenc

1982 *Az én és a társadalmi azonosságtudat*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.

1989 Identitás - személyiség - társadalom. In Váriné Szilágyi Ibolya – Niedermüller Péter --- (szerk.): *Az identitás - kettős tükrében*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport - Magyar Pszichológiai Társaság Szociálpszichológiai Szekciója - TIT Országos Elnöksége, 17–38.

PEASE, Alan

1989 *Testbeszéd. Gondolatolvasás gesztusokból*. Budapest, Park Kiadó.

PETŐFI, S. János

2001 A multimediális szövegekről. In Béres István - Horányi Özséb (szerk.): *Társadalmi kommunikáció*. Budapest, Osiris, 152-177.

PÉTER, Katalin

2004 *A reformáció: kényszer vagy választás?* Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.

P. SZALAY, Emőke

1983 Debreceni zöldmázás fazekas céhremekek. In Dankó Imre (szerk.): *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1981*. Debrecen, 203-224.

1989 A debreceni fazekas céh tárgyi emlékei. In Szabadfalvi József – Viga Gyula (szerk.): *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve 27. Tanulmányok a 70 esztendő Végvári Lajos tiszteletére*. Miskolc, Herman Ottó Múzeum, 179-187.

1997 Debreceni ötvösművek Beregszászban. In Küllös Imola és Molnár Ambrus (szerk.): *Vallási Néprajz 9*. Budapest, 361-368.

2003 XV-XVII. századi kelyhek a kárpátaljai református gyülekezetekben. In Dankó Imre (szerk.): *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 2002-2003*. Debrecen, 263-275.

RAPPAPORT, Roy A.

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge.

RAVASZ, László

1915 Népheológia? *Az Út*, 1, 1, 118.

1923 *II. püspöki jelentése*. Budapest.

1924 Kálvin és a kálvinizmus. In Uő.: *Látások könyve*. Budapest, 3-28.

1927 *VI. püspöki jelentése*. Budapest.

1928 *VII. püspöki jelentése*. Budapest.

- 1941 *XX. püspöki jelentése*. Budapest.
- 1943 A magyarság lelki egység. *Pester Lloyd*, 1. sz.
- 1944 *Magamról*. Debrecen.
- 1992 *Emlékezéseim*. Budapest, Református egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya.
- REISNER, Ferenc – VARGA, Norbert – ÖSZ, Róbert
- 2009 Életfa Kárpát-medence Összefogás.
[online] <http://www.eletfaosszefogas.hu/program.htm>
Közzététel ideje: 2009. március 25. Letöltés ideje: 2012. március 19.
- REUSS, András
- 1998 Átéltük. Kísérlet a közelmúlt feldolgozására. Adalékok az ökumenikus mozgalom és a magyarországi egyházak kapcsolatának történetéhez. *Credo*, 4. évf., 3-4. sz., 35-42.
- RÉVÉSZ, Imre
- 1923 *Mai magyar kálvinizmus*. Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi És Nyomdai Részvénytársaság.
- 1934 Szempontok a magyar kálvinizmus eredetéhez. *Századok*, 257-275.
- 1936 Református vagy kálvinista? *Igazság és Élet*, 89-93.
- RÉVÉSZ, Imre – KARÁCSONY, Sándor – ÁDÁM, Jenő – CSOMASZ TÓTH, Kálmán – BALLA, Péter
- 1984 [1948] *Énekeskönyv magyar reformátusok használatára*. Budapest, Magyarországi Református Egyház.
- RISKÓ, János
- 2012 *Mi tudható meg a népszámlálási adatokból?*
[online] <http://reformatus.hu/mutat/7164/>
Közzététel ideje: 2012. augusztus 16. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 24.
- RUBY, Jay
- 1973 Up The Zambezi With Notebook and Camera or being an Anthropologist without doing Anthropology... with Pictures. *Program In Ethnographic Film Newsletter* 4. évf., 3. sz., 12-14.
- SÁNTHA, István – SAFONOVA, Tatiana
- 2011 *Az evenkik földjén. Kulturális kontaktusok a Bajkál-vidéken*. Budapest, Balassi Kiadó.
- SÁRAI SZABÓ, Katalin
- 2001 Nőkép a református sajtó tükrében, 1867-1918. *Egyháztörténeti Szemle*, 2. évf., 2. sz., 3-35.
- 2010 *A református nő a 19. század végétől az 1930-as évekig – a belmissziói mozgalom hatása a nők egyházi működésére*. Doktori értekezés tézisei. Budapest, ELTE BTK Történettudományi Doktori Iskola.
[online] <http://doktori.btk.elte.hu/hist/saraiszabokatalin/tezis.pdf> Utolsó letöltés: 2012. augusztus 8.

SÁRKÁNY, Mihály

2000. *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. Budapest, L'Harmattan.

SCHÜTZ, Alfred

1984 Az idegen. In Hernádi, Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat, 405-413.

SEBESTYÉN, Jenő

1913 *Kálvin és a Demokrácia*. Budapest, Kálvin Szövetség.

1997 [1923] A megtérés református szempontból. In Németh Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének reformátusteológiai irodalmából*. Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 238-248.

1997 [1925] A kálvinista életstílus kérdése. In Németh Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének reformátusteológiai irodalmából*. Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 90-94.

SÍPOS, Ete Álmos

2011 *Mit jelent az, hogy reformátusok vagyunk?*

[online] <http://www.reformatus.hu/mutat/5643/> Utolsó letöltés: 2012. augusztus 29.

S. LACKOVITS Emőke

1997 Református templomi ülésrendek Közép-dunántúlon. In. Uő (szerk.): *Népi vallásosság a kárpát-medencében II. Veszprém – Debrecen*, 346-366.

STEPHENSON, Barry

2005 Rites of Passage: An Overview [Further Considerations] In Lindsay Jones (főszerk.): *Encyclopedia of Religion. Second edition*. Thomson Gale, 11. köt., 7801-7804.

STRATHERN, Marilyn

1987 The limits of auto-anthropology. In Anthony Jackson (szerk.): *Anthropology at Home*. London, Tavistock Publications Ltd, 16-37.

SZABÓ, Dezső:

1913 A magyar protestantizmus problémája. *Nyugat*, 6. évf., 14. sz., 118–121.

SZABÓ, György

1986 A demokratikus egyházszervezet kialakulásának kezdetei hazánkban (A presbiteri rendszer fejlődéstörténete a magyar református egyházban. *Confessio*, 10. évf., 2. sz., 27-38. p.

SZABÓ, Márton

1997 Vázlat a politika diszkurzív értelmezéséről. In Szabó Márton (szerk.): *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Budapest, Scientia Humana, 13–48.

2003 *A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések.* Budapest, L'Harmattan.
(Disszertációmban a könyv elektronikus változatát használtam. [online] <http://www.tan-konyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/diszkurziv/adatok.html>) Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

SZABÓ, Zoltán – VASADY, Béla

1936 *Kálvin a népi tudatban.* Debrecen, Városi nyomda. /Igazság és élet füzetek 7./

SZACSVAY, Éva

2006 „...Isten ditsősegere adta....” Református egyházművészet – népművészet. In Selmeczi Kovács Attila (szerk.): *Lélek és élet. Ünnepi kötet S. Lackovits Emőke tiszteletére.* Veszprém, 73-82.

2007 Kegyes adományok: tipológia és topográfia. (A bánffyhungyadi templom térszimbolikájához). *Acta Ethnologica Danubiana*, 8–9, 59-78.

2010 Református műveltség és református paraszti kultúra. A kalotaszegi népművészet felfedezése: a nemzeti kultúra megszerkesztése. In Küllös Imola (szerk.): *Vallási néprajz 15. Hit – élet – tudomány. Tanulmányok Molnár Ambrus tiszteletére.* Budapest, Soli Deo Gloria Közhasznú Kft., 122-142.

SZALAI, Erzsébet

1997 Rendszerváltás és a hatalom konvertálása. *Szociológiai Szemle*, 2. sz., 75-100.

SZANTNER, Viktor

2006 Az 1934. évi budapesti Országos Református Kiállítás. In: Kósa László (szerk.): *Reformátusok Budapesten. Tanulmányok a magyar főváros reformátusságáról.* 2., 1179–1197.

SZEKFÜ, Gyula

1934 *Három nemzedék és ami utána következik.* Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.

SZIKSZAI, Szabolcs

2012a *Véleményszabadság református módra?*

[online] <http://www.egylelkesz.blogspot.hu/2012/07/velemenyszabadsag-reformatus-modra.html>

Közzététel ideje: 2012. július. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 15.

2012b *450 éves beszólás*

[online] <http://www.egylelkesz.blogspot.hu/2012/06/450-eves-beszolas.html#.UE5gca7h1U0>

Közzététel ideje: 2012. június. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 21.

2012c *Kiszavazott igazság*

[online] <http://www.egylelkesz.blogspot.hu/2012/06/kiszavazott-igazsag.html#.UE5-jE67h1U0>

Közzététel ideje: 2012. június. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 21.

2012d *Bálványok a házban*

[online] <http://www.egylelkesz.blogspot.hu/2012/06/balvanyok-hazban.html#.UE5jca7h1U0>

Közzététel ideje: 2012. június. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 21.

SZILVA, Gergely

2012 Blogfigyelő: Reposzt, avagy „klerikális re-akciók”. *Magyar Kurír*

[online] <http://www.magyarkurir.hu/node/37978>

Közzététel ideje 2012. 01. 07. 15:30 Utolsó letöltés: 2012. augusztus 20.

SZÜCS, Ferenc

1998 *Református identitás ma.*

[online] <http://www.parokia.hu/publikacio/cikk/39/> Utolsó letöltés: 2012. augusztus 29.

Az online szöveg 1998. november 29-én az Érd Parkvárosi Református Egyházközségben megrendezett presbiteri továbbképző csendesnapon elhangzott előadás írott verziója. Nyomtatásban megjelent In Szűcs Ferenc: *Tükör által. Válogatott írások és tanulmányok.* Budapest, 2004, Théma Protesztáns Tanulmányi Kör.

T. NÉMETH, László

2012. *Összhangban – egységünnepe a Ferencvárosban.*

[online] <http://www.reformatus.hu/mutat/6734/>

Közzététel ideje: 2012. május 16. Utolsó letöltés: 2012 augusztus 2.

TAJFEL, Henri

1980 Csoportközi viselkedés, társadalmi összehasonlítás és társadalmi változás. In Erős Ferenc (szerk.): *Előítéletek és csoportközi viszonyok.* Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó, 40–70.

TAKÁCS, Béla

1978 A népi kerámia emlékei a tiszántúli református templomokban. In Dankó Imre (szerk.): *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve, 1977.* Debrecen, 305-332.

1987 A hajdúvárosok úrasztali felszerelése a 18. századi összeírások tükrében. In Dankó Imre – Küllös Imola (szerk.): *Vallási néprajz 3. Módszerek és történeti adatok.* Budapest, ELTE Folklore Tanszék, 244-251.

1988 *Ötvösművek a Debreceni Református Kollégium Múzeumában.* Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó.

TAVASZY, Sándor

1997 [1927] A kálvinista világnézet alapkérdései. In Németh Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének reformátusteológiai irodalmából.* Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 60-68.

TERESTYÉNI, Tamás

2006 *Kommunikációelmélet. A testbeszédtől az internetig.* Budapest, AKTI - Typotex.

TOMBOR, Ilona

1951 *Borsodi festett asztalosmunkák.* MTA II. Osztály Közleményei II, 79—90.

TOMKA, Miklós

2000 Vallás és egyház Magyarországon a rendszerváltás kezdetei óta. *Théma*, 2. évf, 4. sz., 4-26.

2005 *A legvallásosabb ország? Vallásosság Szatmárban, Erdélyben, Romániában*. Budapest-Piliscsaba, PPKE BTK Szociológiai Intézete - TIMP Kft.

2006 *Vallás és társadalom Magyarországon*. Budapest-Piliscsaba, Loisir.

TÓTH-MATOLCSI, László

2005 Ravasz László és Bibó István nemzetértelmezései. *Beszélő*, 10. évf., 6. sz.

[online] <http://beszelo.c3.hu/cikkek/ravasz-laszlo-es-bibo-istvan-nemzetertelmezesei>

Utolsó letöltés: 2012. augusztus 5.

TÓTH, Zoltán

2002 Határok és normák – A Kárpát-medence etnikus mozaikjáról. In A. Gergely András (szerk.) *A nemzet antropológiája. Hofer Tamás köszöntése*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 29-40.

TÖRÖK, István

1993 Vasady Béla (1902-1992). Nekrológ. *Confessio*, 17. évf., 2. sz., [online] <http://www.reformatus.hu/confessio/cikk.php?cikk=1993/2/tanusag1.htm> Utolsó letöltés: 2012. szeptember 8.

TÖKÉCZKI, László

2002 Keresztyén hit és kultúrprotestantizmus. *Théma*, 4. évf., különszám, 8-14.

TURNER, Victor

2002 *A rituális folyamat*. Budapest, Osiris.

VARGA, Zsigmond J.

1992 *Görög-magyar szótár az Újszövetség irataihoz*. Budapest, Magyar Bibliatanács – Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya.

VARRÓ, Szilvia

2000a Pártállam és egyház - 1. rész: Az elveszett purgatórium. *Magyar Narancs*, 17. sz., (április 27.) [online] http://magyarnarancs.hu/belpol/partallam_es_egyhaz_-_1_resz_az_elveszett_purgatorium-62091# Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

2000b Pártállam és egyház - 2. rész: Egymásra utaltak. *Magyar Narancs*, 18. sz. (május 4.) [online] http://magyarnarancs.hu/belpol/partallam_es_egyhaz_-_2_resz_egymasra_utaltak-60908 Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

VÁLYI, Gábor

2004 Közösségek hálózati kommunikációja. *Szociológiai Szemle*, 14. évf., 4. sz., 47-60.

VÁRI, György

2011 Útkereső református egyház – Dunán innen, Tiszán túl. *Magyar Narancs*, 19. sz, május 12.

[online] http://magyarnarancs.hu/belpol/utkereso_reformatus_egyhaz_-_dunan_innen_tiszan_tul-76080

Utolsó letöltés: 2012. augusztus 5.

VÁRINÉ Szilágyi, Ibolya – NIEDERMÜLLER, Péter

1989 Előszó. In: Uők. (szerk.): *Az identitás kettős tükörben*. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport – Magyar Pszichológiai Társaság Szociálpszichológiai Szekciója – TIT Országos Elnöksége, 5-17.

VÁRNAI, Sándor

1905 Protestantizmus és szocializmus. 1-2. *Protestáns Szemle*, 391-405; 438-454.

VERBÉNYI, István (szerk.)

2000 *Liturgikus lexikon*. Budapest, Szent István Társulat.

VISKY, István

2008 A magyar református sajtó kezdetei a 18. században. *Mediárium*, 2. évf., 1-2. sz., 18-32.

VÖRÖS, Miklós – FRIDA, Balázs

2006 Az antropológiai résztvevő megfigyelés története. In: Letenyei László (szerk.): *Településkutatás 2. Szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan, 395-416.

WEBER, Max

1923 *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Franklin-társulat.

ZARET, David:

1992 Religion, Science, and Printing in the Public Spheres in Seventeenth-Century England. In: Craig Calhoun (szerk.): *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass. – London, MIT Press, 212–235.

ZOVÁNYI, Jenő

1977 *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. 3. javított, bővített kiadás. Szerk.: Ladányi Sándor. Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya.

ZUESSE, Evan M.

2005 Ritual. In: Lindsay Jones (főszerk.): *Encyclopedia of Religion. Second edition*, 11. köt. Thomson Gale, 7833-7848.

Online források

Miután az elemzésben kiemelt szerepet játszottak az ezen a kommunikációs felületen zajló diskurzusok, disszertációmban számos interneten elérhető [online] forrást használtam. A műfaj sajátosságaiból következően e dokumentumok igen ritkán írhatók le a tudományos szövegek forráshivatkozásainál megszokott módon, hiszen sokszor sem a szerzőt, sem a megjelenés időpontját nem közlik. Az ilyen dokumentumok hivatkozására nézve szabvány nem lévén, a maximális információ elvét követve egyedi hivatkozásokat használok. A tanulmány végén számozott listában közölt „Online források”-ra a szövegben (Of. n.) jelöléssel hivatkozok, ahol „n” az illető forrás sorszámát jelzi. A listában minden önálló url-lel rendelkező oldal önálló tételként szerepel.

1. *Háttérinformációk a szlovákiai reformátusok csatlakozásához.*

http://www.majus22.org/cikk.php?ID_cikk=107

Közzététel ideje: 2011.07.06. Utolsó letöltés: 2011. szeptember 13.

2. *Szeretethíd – Kárpát-medencei református önkéntes napok.*

<http://szeretethid.jobbadni.hu>

Utolsó letöltés: 2012. március 19.

3. *Kárpát-medencei imanap 2011-ben is.*

http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=28184:karp-at-medencei-imanap-2011-ben-is&catid=101:kozlemenyekhirek&Itemid=269

Közzététel ideje: 2011. november 02., szerda 10:28. Utolsó letöltés: 2012. március 19.

4. *Református Egyház.*

http://www.majus22.org/reformatus_egyhaz.php,

Utolsó letöltés: 2012. március 19.

5. *Nemet mondunk a csonka családra - családegyesítésre készül a magyar reformátusság.*

http://www.regi.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21486&catid=139:hatter&Itemid=341

Közzététel ideje: 2009. április 29., szerda 01:00. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 31.

6. *Élő közvetítés a Zsinatról.*

<http://www.reformatus.hu/mutat/el-koezvetites-a-zsinatrol/>

Közzététel ideje: 2010. november 13., szombat. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 21.

7. *Dunántúli Református Közélet*

<http://refkozelet.blogspot.hu/2009/10/az-oldal-szuleteserol.html>

Közzététel ideje: 2009. október 2. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 20.

8. *Agnus Rádió Blog*

<http://blog.agnusradio.ro/>

Közzététel ideje: 2008. december 11. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 21.

9. *Vallásos Ábrándozók*

http://preka.blog.hu/2007/10/10/bella_blogol_1_0

Közzététel ideje: 2007 október 10. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 15.

10. *Hitvallás, identitás, párbeszéd*

<http://reformatus.hu/mutat/6889/>

Közzététel ideje: 2012. június 5. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 21.

11. *Blog*

<http://en.wikipedia.org/wiki/Blog>

Közzététel ideje: 2001. november 1. 01:27. Utolsó letöltés: 2012. július 2.

12. *Nem született új egyház – „jó nekünk a régi”*

http://www.regi.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21693&catid=125:archivum-hirek&Itemid=341

Közzététel ideje: 2009. május 24., 01:00. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 2.

13. *Május 22-e üzente – Bölcskei Gusztáv református püspök gondolatai.*

http://www.regi.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21659&catid=139:hatter&Itemid=341

Közzététel ideje: 2009. május 20., 01:00. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 3.

14. *„Lebontotta az elválasztó falat”*

<http://www.reformatus.hu/mutat/2232/>

Közzététel ideje: 2011. május 24. Utolsó letöltés: 2012. július 21.

15. *Irodalmi, művészeti esték*

<http://www.sdg.org.hu/galeria/22-tablo>

Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

16. *Történetünk – A Biblia Szövetség megalakulásáról*

http://www.bibliaszov.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=5

Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

17. *Gazdag illusztrációk, kényelmesebb olvasás - megújult a Parókia portál*

http://www.regi.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21648&catid=139:hatter&Itemid=341

Közzététel ideje: 2009. május 19., 01:00. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

18. *Szolgálati közlemény*

<http://karolisbotrany.blogspot.hu/2009/10/szolgalati-kozlemeny.html>

Közzététel ideje: 2009. október 13. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

19. *Vetternwirtschaft an einer ungarischer Universität (Uram-batyamos világ egy magyar egyetemen)* A karolisbotrany.blog.hu betiltásának háttére.

<http://karolisbotrany.blogspot.hu/2009/10/karolisbotranybloghu-betiltasanak.html>

Közzététel ideje: 2009. október 8. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

20. *Broadcast message.*

<http://jhnnscslvn.wordpress.com/2009/10/13/broadcast-message/>

Közzététel ideje: 2009. október 13. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

21. *Exodus Kiadó - történetünk*

<http://exodus.hu/tortenetunk>

Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

22. *Bíróági személyes meghallgatást tartanak Bölcskei Gusztáv és a Református Élet ügyében*

http://www.galamus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=43704:birosagi-szemelyes-meghallgatast-tartanak-boelcskei-gusztav-es-a-reformatus-elet-uegyeben&catid=76:hazai-vonatkozasu-hirek&Itemid=113

Közzététel ideje: 2010. december 17. péntek, 06:50. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

23. *Katekizmus*

<http://www.majus22.org/old/katekizmus.html>

Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

24. *A Magyar Református Egyház hálaadó ünnepe - A debreceni Nagytemplom méltó helyszíne az ünnepi eseménynek.*

http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21678&catid=140:fokuszban&Itemid=341

Közzététel ideje: 2009. május 21., csütörtök 01:00. Utolsó letöltés: 2012. március 19.

25. *Forgalomkorlátozás.*

http://portal.debrecen.hu/hirek/helyi/forgalomkor_helyihirek.html

Közzététel ideje: 2009. május 21. Utolsó letöltés: 2012. március 19.

26. *Csányi János életútja.*

<http://www.szfi.hu/oktatok/15/csanyi-janos>,

Utolsó letöltés: 2012. március 19.

27. *Egységesítő körmenet Debrecenben.*

http://portal.reformatus.ro/index.php?option=com_content&task=view&id=1174&Itemid=2,

Utolsó letöltés: 2012. március 19.

28. *A palóc kereszt ünnepe.*

<http://porta.info.hu/fokuszban/a-paloc-kereszt-unnepe/>

Közzététel ideje: 2009. július 23. Utolsó letöltés: 2012. március 19.

29. *A református egyház a kettős állampolgárság mellett.* http://www.kettosallampolgarsag.mtaki.hu/allasfoglalasok/allasfogl_43.html,
Utolsó letöltés: 2012. március 19.

30. *Az Alkotmányozó Zsinat üzenete.*
http://www.majus22.hu/old/hir_uzenet.html
Közzététel ideje: 2009. május 22. Utolsó letöltés: 2012. március 19.

31. *A Magyar Református Egyház Alkotmánya.*
http://www.majus22.org/cikk.php?ID_cikk=24
Közzététel ideje: 2010. május 16. Utolsó letöltés: 2012. március 19.

32. *Május 22-e Isten csodája.*
http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21692&catid=139:hatter&Itemid=341&lang=hu Köz-
zététel ideje: 2009. május 23. Utolsó letöltés: 2012. március 19.

33. *Volt egyszer egy nemzet....* [http://www.refradio.eu/radio/euradio/index.php/kiemeltanya-
gok/mutat/i/10136/](http://www.refradio.eu/radio/euradio/index.php/kiemeltanyagok/mutat/i/10136/)
Közzététel ideje: 2010. december. 1. Utolsó letöltés: 2012. március 19.

34. *Május 22.*
http://portal.reformatus.ro/index.php?option=com_content&task=view&id=1110&Itemid=1,
Utolsó letöltés: 2012. március 19.

35. *Történelme legfontosabb pillanatára készül a Kárpát-medencei reformátusság.*
http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21088&catid=125:archivum-hirek&Itemid=341 Köz-
zététel ideje: 2009. március 09. Utolsó letöltés: 2012. március 19.

36. *A Magyar Református Egyház Alkotmányozó Zsinata és hálaadó ünnepe*
<http://www.majus22.org/old>
Utolsó letöltés: 2012. augusztus 7.

37. *Az egységes Magyar Református Egyház felé.*
http://www.majus22.org/cikk.php?ID_cikk=33
Utolsó letöltés: 2012. augusztus 14.

38. *Az egységes Magyar Református Egyház felé*
http://www.majus22.org/old/egyseges_egyhaz.html
Közzététel ideje: 2009. április 06. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 14.

39. *Május 22-e a magyar reformátusság történelmi pillanata.*
http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=21480&catid=139%3Ahatter&Itemid=341&lang=hu
Közzététel ideje: 2009. április 28. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 6.
40. *Zsinati határozatok, nyilatkozatok a trianoni évforduló kapcsán*
http://www.reformatus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=25681:zsinati-hatozatok-nyilatkozatok-trianon-kapcsan&catid=133:hatter&Itemid=508&lang=hu
Közzététel ideje: 2010. június 05. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 14.
41. *A szolgálat története.*
http://www.mbb.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=48&Itemid=56
Utolsó letöltés: 2012. augusztus 5.
42. *A 2001. évi népszámlálás kiadványai és adatai. 26. A népesség adatai kiemelt vallások, felekezetek szerint. 3.1 A református népesség főbb korcsoport, nemek és fontosabb demográfiai mutatók szerint.*
http://www.nepszamlalas.hu/hun/kotetek/26/tables/loadref3_1.html
Utolsó letöltés: 2011. december 14.
43. *A zene egységet teremt.*
<http://www.reformatus.hu/mutat/6752/>
Közzététel ideje: 2012. május 19. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 6.
44. *Egyre több a Szeretethíd-önkéntes.*
<http://www.reformatus.hu/mutat/6762/>
Közzététel időpontja: 2012. május 21. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 8.
45. *Egyházfők közös nyilatkozata a tiszaezslári vérvád emlegetése kapcsán*
<http://www.reformatus.hu/mutat/6632/>
Utolsó letöltés: 2012. szeptember 5.
46. *Egy református, aki megnyerte a tiszaezslári pert*
<http://www.reformatus.hu/mutat/6633/>
Közzététel ideje: 2012. április 25. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 8.
47. *Riport a szórványmagyarság helyzetéről.*
<http://www.parokia.hu/publikacio/cikk/187/>
Közzététel ideje: 2001. február 2. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 4.
48. *Szeretet, egység, zene*
<http://www.parokia.hu/hir/mutat/3489/>
Közzététel ideje: 2012. május 15. Utolsó letöltés: 2012. szeptember 7.

49. *Kötelességiünk megjeleníteni sajátos értékeinket*

<http://www.reformatus.hu/mutat/3044/>

Közzététel ideje: 2010. október 18. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 9.

50. *„Nem tiltottuk meg a harangozást”*

<http://www.reformatus.hu/mutat/6955/>

Közzététel ideje: 2012. június 15. Utolsó letöltés: 2012. augusztus 15.

Mellékletek

A mellékletek a CD-ROM-on találhatók.